

شرح الأربعين

للعالم الربّاني والعارف الصمداني

القاضي سعيد القمي

(١٠٤٩ - ١١٠٧ هـ)

صحّحه وعلّق عليه

نجفقلي حبيبي


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com



مجموعة مصنفات القاضي سعيد القمّي - ٢



للعالم الربّاني والعارف الصمداني

القاضي سعيد القمّي

(١٠٤٩ - ١١٠٧ هـ)

صحّحه وعلّق عليه

نجفقلي حبيبي



شرح الأربعين

تأليف: القاضي سعيد محمد بن محمد مفيد القمي (١٠٤٩ ـ ١١٠٧ هـ)

صحّحه و علّق عليه: نجفقلي حبيبي

الناشر: ميراث مكتوب

الطبعة الاولى : ربيع ١٣٧٩ ش / ١٤٢٠ ق / ٢٠٠٠ م

الطبعة الثانية : خريف ١٣٧٩ ش / ١٤٢١ ق / ٢٠٠٠ م

العدد : ١٠٠٠ نسخه

ISBN 964-6781-34-9

الليتوغراف : نقره أبى

المطبعة : مؤسسة الطباعة و النشر التابعة لوزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامي

عنوان الناشر : ص. ب. ٥٦٩ ـ ١٣١٨٥، طهران، جمهورية إيران الإسلامية

هاتف:١٣ـ٦٤٩٠٦١٢ / ناسوخ (فاكس):٦٤٠٨٧٥٥

E-mail: MirasMaktoob@apadana.com

http://www.apadana.com/MirasMaktoob

* * * * * *

قاضی سعید قمی، محمد سعید بن محمد مفید، ۱۰۳۹ ـ ۱۱۰۲ ؟ق.

[الاربعون حدیثا]

شرح الاربعین / القاضي سعيد محمدبن محمد مفيد القمي؛ صححه و علق عليه نجفقلي حبيبي .ـ تهران : مرکز نشر میراث مکتوب، میراث مکتوب، ۱۳۷۹.

۵۵۶ ص. : نمونه .ـ (میراث مکتوب؛ ۷۴. علوم و معارف اسلامی؛ ۱۸. مجموعة مصنفات قاضي سعيد القمي؛ ۲)

ISBN 964-6781-34-9

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا

ص. ع. لاتینی شده: Šarḥ al-Arba'īn.

عربی.

کتابنامه: ص. [۵۵۲] ـ ۵۵۶؛ همچنین به صورت زیرنویس.

چاپ دوم: ۱۳۷۹.

۱. اربعینات ـ قرن ۱۱ ق. ۲. احادیث شیعه ـ قرن ۱۱ ق. الف. مرکز نشر میراث مکتوب.

ب. حبیبی، نجفقلی، ۱۳۲۰ ـ مصحح. ج. عنوان.

۲الف ۲ ق / ۱۴۲ BP ۲۹۷/۲۱۸

کتابخانه ملی ایران ۱۸۵۸۶ ـ ۷۸ م



تزخر خزائن مكتباتنا بالمخطوطات القيّمة التي تضمّ ثقافة ثرّة لإيران الإسلامية، و هي في جوهرها مآثر العلماء و النوابغ العظام و التي تمثّل هويّتنا نحن الإيرانيين. و إنّ المهمّة الملقاة على عاتق كل جيل أن يبجّل هذا التراث الثمين و يبذل قصارى جهده لإحيائه و بعثه للتعرف إلى تاريخه و ثقافته و أدبه و ماضيه العلمي.

و رغم جميع الجهود التي بذلت خلال العقود الأخيرة لاكتشاف الكنوز المخطوطة لتراث هذه الأرض و التحقيق و البحث اللذين انصبّا في هذا المضمار، و نشر مئات الكتب و الرسائل القيّمة، فإنّ الطريق مايزال طويلاً حيث توجد آلاف الكتب و الرسائل المخطوطة المحفوظة في المكتبات داخل البلاد و خارجها ممّا لم يتمّ اكتشافه و نشره.

كما أنّ كثيراً من النصوص التراثية و رغم طبعها عدّة مرّات لم ترقَ إلى مستوى الأسلوب العلمي المتوخّىٰ للنشر، بل هي بحاجة إلى إعادة تحقيقها و تصحيحها.

إنّ إحياء و نشر الكتب و الرسائل المخطوطة هو الواجب الملق على عاتق المحققين و المؤسسات الثقافية، و قد قام مركز نشر التراث المخطوط بهذا الواجب داعماً جهود المحققين و الباحثين و مشجّعاً الناشرين و المؤسسات العلمية و حملة الاقلام و عشاق العلم و الثقافة في نشر التراث المخطوط، مقدّماً للمثقفين مجموعةً قيمة من النصوص التراثية و مصادر التحقيق لأهل العلم و الأدب.

مركز نشر التراث المخطوط

فهرس موضوعات الكتاب

مقدمهٔ مصحح

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی لایبلغ مدحته القائلون، و لایحصي نَعماءَه العادّون، و لایؤدّي حقّه المجتهدون، الذي لایُدرِکه بُعدُ الهِمَم، و لاینالُه غوصُ الفِطَن[1].

و الصلاة و السلام علی سید الرسل محمد المصطفی و آله الذین هم مصابیح الهدی.

ترجمهٔ قاضی سعید قمی

قاضی سعید قمی از جمله بزرگانی است که شرح حال او تا حدود غیر متعارفی در کتب تراجم مورد غفلت قرار گرفته است و علت آن بدرستی روشن نیست و حد اقل به دو احتمال می‌توان اشاره کرد:

یکی اینکه او برخلاف رسم جاری زمانش با اینکه با دربار سلاطین صفوی مرتبط بوده است از تقدیم کتب و آثار خویش به شاهان خود داری کرده و در آغاز آثارش از هیچ شاهی یا امیری نام نبرده است و بعید نیست با توجه به فضای فرهنگی موجود و نفوذ دربار و درباریان، همین بی‌اعتنایی به ارباب قدرت، یکی از عوامل این تغافل بوده باشد.

احتمال دوم این است که قاضی سعید به تصوف متهم شده بود و با توجه به نفوذ اخباریگری و رواج ضدیت با صوفیگری شاید این اتهام سبب چنین غفلت غیر متعارف شده باشد که احتمالاً سبب این تهمت نیز همان پرهیز وی از اصحاب سلطه بوده است که با این تهمت عامه پسند خواسته‌اند او را از صحنه خارج کنند.

---

۱. نهج البلاغة، الخطبة الأولی.

به هر حال، تدوین ترجمهٔ جامع که بر آراء علمی او نیز مشتمل باشد نیازمند مجاهدت علمی و تحقیق و تفحص بسیار از لابلای کتب مختلف و از جمله آثار خود قاضی است و این مهم در گرو نشر علمی آثار او است که هنوز کاملاً عملی نشده است[1].

در حد توان و فرصت فراهم شده با تتبع در منابع مختلف اعم از کتب تراجم و تاریخ و آثار خطی قاضی سعید، شرح حالی به مراتب کاملتر از آنچه قبلاً انجام شده بود در مقدمهٔ مجلدات سه‌گانهٔ شرح توحید صدوق به تفاریق آورده‌ام[2] و در اینجا تکرار آن مطالب را لازم نمی‌دانم.

---

۱. از آثار قاضی سعید قمی تا کنون آثار زیر به ترتیب تاریخی به زیور چاپ آراسته شده است:

۱ ـ رسالهٔ «حقیقة الصلاة» یا «مقالة التوحید» در حاشیهٔ شرح هدایهٔ ملاصدرا چاپ سنگی در ۱۳۱۳ ق.

۲ ـ شرح اربعین (همین کتاب) چاپ سنگی در ۱۳۱۵ش / ۱۳۵۵ ق.

۳ ـ کلید بهشت بتصحیح مرحوم استاد سید محمد مشکوة در ۱۳۱۷ ش(؟). چاپ دوم ۱۳۶۲ش.

٤ ـ اسرار عبادات (عربی) بتصحیح سید محمد باقر سبزواری، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۳۹ش.

٥ ـ تعلیقات اثولوجیا بتصحیح استاد سید جلال الدین آشتیانی، انجمن فلسفهٔ ایران، ۱۳٥٦ش.

٦ ـ شرح توحید الصدوق بتصحیح نجفقلی حبیبی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ جلد اول ۱۳۷۳ ش. جلد دوم ۱۳۷٤ ش. جلد سوم ۱۳۷۷ ش.

۷ ـ الفوائد الرضویه همراه با تعلیقات حضرت امام خمینی (ره)، مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷٥ش / ۱٤۱۷ق.

۲. اهم این منابع عبارتند از:

مجلدات سه‌گانهٔ شرح توحید صدوق.

شرح الأربعین (همین اثر).

سایر رسائل قاضی سعید که اکثراً خطی است.

تذکرهٔ نصرآبادی اثر محمد طاهر نصرآبادی از معاصران قاضی سعید قمی، تألیف شده بین سالهای ۱۰۸۳ ـ ۱۰۸٦ ق. تصحیح وحید دستگردی؛ تهران ۱۳۱۷ش. ص ۱٦۷.

روضات الجنات اثر سید محمد باقر خوانساری؛ جزء ٤؛ انتشارات اسماعیلیان، قم ۱۳۹۱ ق. ص ۹.

طرائق الحقائق، تصحیح محمد جعفر محجوب، انتشارات سنائی تهران، مجلد ۳، ص ۱٦۲.

ریحانة الأدب اثر محمد علی مدرس تبریزی، انتشارات شفق، تبریز ۱۳٦۹ ق. مجلد ٤، ذیل کلمهٔ «قاضی»، ص ٤۱۲.

هدیة الأحباب، اثر محدث شیخ عباس قمی، انتشارات امیر کبیر، تهران ۱۳٦۳ ش. ص ۲۳٦.

الذریعة الی تصانیف الشیعة، اثر قیّم شیخ آقا بزرگ تهرانی، نجف ۱۳٥٥ق. ذیل اسامی مصنفات قاضی سعید قمی، از جمله جلد اول، ذیل «الأربعون حدیثاً» ص ٤۱۷ و جلد ۱۳ ذیل شرح التوحید، ص ۱٥۳ و موارد ←

در کتب تراجم به تاریخ تولد قاضی سعید قمی اشاره‌ای نشده است اما با ملاحظاتی که در مقدمهٔ جلد اول شرح توحید بیان شد در ۱۰۴۹ ق. متولد شده است[۱] و بطور قطع تا ۱۱۰۷ ق. زنده بوده و مستند این سخن در مقدمهٔ مذکور[۲] آمده است.

قاضی سعید قمی بطور قطع ـ با توجه به تصریحات مکرر خود ـ در محضر **ملارجب علی تبریزی** در فلسفه، و محضر **ملامحسن فیض کاشانی** به تعبیر خود در «علوم حقیقیه»، شاگردی کرده است. و در این میان تأثیر فیض کاشانی بر او بمراتب بیش از تبریزی است حتی از آثار بر جای مانده[۳] چنان بر می آید که قاضی سعید در آغازی که می‌خواسته پا در طریق عرفان و سلوک گذارد نامه‌ای به فیض کاشانی نوشته و از او دستور خواسته است، و فیض طی پاسخی لطیف آداب سیر و سلوک و خصائص سالکان راه حق را برای او بیان کرده است.

به لحاظ فوائد مترتب بر این نامه ها در شناختن قاضی سعید و نیز استادش فیض از نظر روحی و فکری و کیفیت بیان و قوت ادبی و تسلط بر نوشتن به زبان فارسی، این هر دو نامه را ـ به ضمیمهٔ نامه‌ای دیگر که قاضی پس از دریافت پاسخ فیض برای او فرستاده ـ که هر سه ضمن مجموعهٔ مکاتیب فیض در جُنگ شماره ۴۶۰۲ دانشگاه تهران (فهرست ۱۴: ۳۵۳۰-۳۵۳۴) آمده است در اینجا می‌آوریم[۴].

←

دیگر.

ریاض العلماء اثر میرزا عبد الله افندی، قم ۱۴۰۱ ق. ج دوم، ذیل ترجمهٔ رجبعلی تبریزی، ص ۲۸۴.

مقدمهٔ سید محمد مشکوة بر کلید بهشت که تا زمان خود کامل ترین و مفصل ترین و محققانه ترین است.

تاریخ دار الایمان قم، اثر محمد تقی بیک ارباب، تصحیح مدرسی طباطبائی، باب ۱۵، ص ۹۵.

خلاصة البلدان، اثر صفیّ الدین محمد بن محمد هاشم حسینی قمی، معاصر و به احتمال قوی از شاگردان قاضی سعید قمی، تألیف شده در ۱۰۷۹ ق. تصحیح مدرسی طباطبائی، ص ۲۴۰.

نامه های فیض کاشانی، گردآوردهٔ برادر زادهٔ فیض، خطی ش ۴۶۰۲ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (در باره نامه های قاضی به فیض و پاسخ فیض) چاپ شده در مجلهٔ وحید سال ۱۱ (۱۳۵۲ ش)، ش ۶، ص ۶۶۷ ـ ۶۷۸، تصحیح مدرسی طباطبائی.

۱. شرح توحید صدوق، ج ۱، مقدمه مصحح، ص ۲ ـ ۳.

۲. ج ۱، ص ۴.

۳. نامه های فیض کاشانی، گردآوردهٔ برادر زادهٔ فیض، خطی ش ۴۶۰۲ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران این نامه‌ها را مدرسی طباطبائی تصحیح کرده است و در مجلهٔ وحید سال ۱۱ (۱۳۵۲ش)، ش ۶، ص ۶۶۷ ـ ۶۷۸، چاپ شده است.

۴. ما ضمن مشاهده و مطالعه نسخه خطی جُنگ مذکور، متن نامه ها را از مجله وحید که بدان اشاره شد با

نامهٔ نخستین از قاضی سعید است به فیض و عنوان آن در مجموعهٔ مکاتیب مزبور چنین است: «کتب الفاضل الطیب السدید میرزا محمد سعید إلی العارف الربانی العالم الإلهی فی شهور سنة ۱۰۵۵...»[1].

دومین نامه پاسخی است که فیض بدو داده است.

نامهٔ سوم نیز همان است که قاضی پس از دریافت پاسخ فیض نوشته است.

در نقل متنها مواردی با تردید خوانده شده که با نشان سؤال و مواردی نیز خوانا نبوده است که با نشان حذف مشخص شده است.

نامه ۱ (از قاضی سعید به فیض کاشانی)

این رقیمات پریشان و کلمات شکایت بنیان نه از مقولهٔ نامه‌پردازی ادیبان است (؟) بلکه در حقیقت بر سیاق عریضه‌ای است که بیماران به امید استعلاج به مسیحادمان نویسند و چارهٔ امراض خود طلبند. پس اگر به ذکر تفصیل جزئیات امراض ... خوفاً للاطناب نپردازند در بیان کلیات احوال بر سبیل اجمال و حوالهٔ استنباط جزئیات به حدس طبیب حاذق معذور خواهند بود. و اگر باخواست ایجاز بی حواس بنا بر عدم انتباه اطنابی واقع شود بر ضعف قوهٔ عاقله که از انواع امراض است حمل باید فرمود. بعد از آن در مقام تداوی قوهٔ عاقله آمده، به مقتضای صواب نسخهٔ علاج ـ که عبارت است از جواب ـ خواهند نوشت تا به برکت آن تشفی حاصل شود ـ إن شاء اللّه الحکیم ـ تا به حد تمیز رسیده و گرفتار علایق جسمانی و مشاغل دنیوی که ظاهر است نشده، نقد فرصت که ذخیرهٔ ایام حساب و دستاویز راه نجات است نسبت به امور ضروری کلی مصروف (؟)، که تقصیر است در بازار با شایستگی سرمایه اسراف و تبذیر.

زهی غفلت که چشم از نقطهٔ اعتدال که مردمک دیدهٔ استقامت احوال است پوشیده داشت و خود را در همهٔ امور از ندانستگی، دانسته در معرض کشاکش افراط و تفریط انداخت. از نابلدی پای بینش در سفر آغاز به انجام از سیر بر خط مستقیم که

←

تصحیح اغلاط چاپی و اعمال پاره ای اصلاحاحات نقل کرده‌ایم.

۱. این تاریخ قطعاً اشتباه است چون قاضی در این تاریخ حد اکثر هفت ساله بوده است. احتمالاً این خطا ناشی از اشتباه ناسخ است.

در حقیقت صراط قویم است پیچیده، لاجرم در دائرهٔ خطوط منحرفه که در طریقت تباهی و گمراهی است افتاده، گاهی به پایهٔ افراط، خود را در اوج جهالت می‌بینم و گاهی در مهبط تفریط در اسفل السافلین بطالت سیر می‌کنم. طرفه تر آن که به کمال این سرگردانی و نقصان رؤیت، به واسطهٔ تدافع ادلّه و تکاثر اسئله و عدم اعمال قوهٔ عقلیه ـ که از استعمال سایر قوای متخالفهٔ او ناشی شده ـ به خاطر می‌رسد که قطع نظر از طریقهٔ نظر باید کرد و از صناعت میزان که معیار حق و باطل است چشم پوشید و مسلک برهان را تنها راه یقین ندانست بلکه در اکثر مواقع از مکاشفه و وجدان استعانت باید طلبید، و چون در این طریقه نیز مکاشفات متعارضه می‌باشد و امری که ممیز حق از باطل باشد ـ چنانچه منطق در علم نظر این کار می‌کند ـ نیست، باز به خاطر می‌رسد که این مسلک نیز اعتماد را شایان نباشد.[1]

بناء علی هذا، روز به روز حیرت بر حیرت که معظم امراض نفس نظری‌است می‌افزاید و به مقتضای «الغریق یتشبث بالحشیش» گاهی دست به حبل‌المتین برهان می‌زند؛ و گاهی در وادی عیان می‌پوید؛ و در هر دو حال تسکین در اضطراب و تشفی در التهاب نمی‌یابد بلکه آناً فآناً اضطراب برالتهاب و التهاب بر اضطراب می‌افزاید و نمی‌داند که در این میانه به کدام طرف مایل شود.

فتاده‌ام به میان دو دلبر و خجلم

مأمول آن که به مقتضای اشفاقی که آن مخدوم را به خادم و کامل را به ناقص می‌باشد بالطبع طریقهٔ ارشاد را مسلوک داشته، رهنمای گمراهان شوند و در این باب اشاره‌ای چند از صواب به جواب بپردازند که شاید به این وسیله توفیق سعادت ابدی یافته، از ظلمتکدهٔ جهل خلاص شده، سالک مسالک حق گردد. ایشان را نیز به ازای این کرامت حظی از ثواب خواهد بود.

چون... ارشاد واجب است احتیاج به مبالغه در کلام نیست.

والسلام علی من اتبع الهدی.

چنانکه از این نامه بر می‌آید قاضی به لحاظ تعارضاتی که بین اهل عقل دیده مسلک عقلی و روش برهانی را شایسته اعتماد ندانسته است و چون همین معضل را در بین پیروان طریقه کشف و شهود دریافته است از این مشرب نیز ناامید شده است و به سرگردانی و حیرت در انتخاب راه گرفتار آمده است و به فیض که او را شایسته راهنمایی می دانسته متوسل شده تا راه بنماید و او را از حیرتی که در آن گرفتار آمده است برهاند.

نامه ۲ (پاسخ فیض به قاضی)

نامهٔ شریف قرة العین الحبیب فی اللّه میرزا محمد سعید ـ فتح اللّه عین قلبه بنور البصیرة ـ رسید و بعد از اطلاع بر مضمون آن مسرتی دست داد و مسائتی روی نمود. اما سبب مسرت اشتمال آن بر تیقّظ و آگاهی آن برادر روحانی و تأسف ایشان بر فوت وقت و ضیاع سرمایه‌ای که به صرافت (؟) آن افتاده‌اند و داعیهٔ وصول به کمال که در ایشان پدید آمده و درد طلب و شوق که روی نموده ـ زاده الله شوقاً و تعطشاً الیه ـ چه این دردی است که سرمایهٔ همه درمانهاست و قفلی است که مفتاح کنوز سعادت دلها و روانهاست. غمی است که به دعا باید خواست و دردی است که به دوا تحصیل باید نمود.

کفرْ کافررا و دینْ دیندار را ذره‌ای دردت دل عطار را

در ازمنهٔ سابق اصحاب این درد بسیار بوده‌اند و طبیب آن کمیاب، و در این اعصار صاحب آن کمیاب است و طبیب آن مفقود.

دوای درد عاشق را مگر یابم نشان از کس
در این بازار در دکان هر عطار می‌گردم
نیامد برمنش رحمی طبیب عشق را هر چند
در این بازار عطاران من بیمار می‌گردم

اما سبب مسائت وقوع ایشان در بیداری حیرت نظار که به سبب تصادم شکوک و تعارض ادلّه می‌باشد، چه این حیرتی است مذموم و خُلقی است نامحمود، و إلیه أشار الحلاج بقوله:

من رامه بالعقل مسترشداً أسرحه في حيرة يلهو
و شاب بالتلبيس أسراره يقول في حيرته هل هو

و حیرت محمود حیرت أولوالأبصار است که از توالی تجلیات و تتالی بارقات در مشاهدهٔ کبریاء و عجائب ربوبیت حاصل می‌شود و إلیه أشار من قال: «ربِّ زِدني تحيراً فيك» و من قال:

قد تحيرتُ فيك خُذْ بيدي
يا دليلا لمن تحيَّرَ فيك
در تو حیرانم و اوصاف و معانی که تراست
و اندر آن کس که ترا بیند و حیران تو هست

چنانچه آدمی را در ظاهر دو چشم است که به آن عالم شهادت را می‌بیند، در باطن نیز دو چشم است که به آن عالم غیب را تواند دید اگر گشوده باشد. لیکن اکثر مردمان را آن دو چشم باطن بسته است؛ ﴿لَهمْ اَعْيُنٌ لايُبصِرون بِها﴾[1]. و في الحديث: «ما من عبد إلّا و لقلبه عينان و هما غيب يدرك بهما الغيب، فإذا أراد اللّه بعبد خيراً فتح عينَي قلبه فيرى ما هو غائب من بصره» و تا آن چشم باطن گشوده نشود علم به هیچ چیز او را حاصل نمی‌تواند شد مگر به تقلید، و اگر تقلید را کما هو حقّه کند بمحوضه من غير تصرف فيه بعقله الناقص كان من المفلحين.

سعی باید نمود که آن چشم باطن گشوده شود. کار همین است و دوای همهٔ دردها این. و چون این کار به حصول پیوست نه استعانت به برهان درکار است و نه رجوع به میزان، نه تدافع براهین می‌ماند و نه تعارض مکاشفات روی می‌دهد که بلکه همه در عیان است و اطمینان در اطمینان و تعاضد شواهد و تصادق بیّنات. و تحصیل این بصیرت به فکر و نظر و ممارست بر براهین عقلیه نمی‌شود بلکه هر چند حرص در آن بیشتر کند ظلمت و حجاب بیشتر می‌شود و شکوک و شبهات افزون‌تر می‌گردد و از مقصد دورتر می‌افتد.

فلسفی خود را از اندیشه بکشت گو بدَو کو را سوی گنج است پشت

و إنّما يحصل بفراغ القلب و صفاءِالباطن و التجافي من دار الغرور و الإنابة إلى دار الخلود و التأهّب للموت قبل نزول الفوت و تخلية النفس عن‌الرذائل و تحليتها بالفضائل و متابعة الشرع و التأدب بآدابه و ملازمة التقوى و تحمُّل الأثقال في طريق‌الوصال و ملازمة الذكر فى‌الخلوة حتى ينوَّر القلب و ينجلى من صدأ الشهوات النفسانية و الخواطر الشيطانية و طلبِ الحظوظ الدنيوية و تحصل له الجمعية فتكون الهموم هماً واحداً فحينئذ يصير القلب صافياً مستعداً قابلا لأصناف العلوم الكلية الحقيقية فتنطبع العلوم النظرية بحقائقها في مرآت سرّه بأدنى فكرة فلاينظر إلى شيىء إلّا ظهرت له حقيقة ظهور الجري منه مجرى العيان فلو كشف‌الغطاء ما ازداد يقيناً. و هذا من باب‌الهداية التي تمدها الإنابة كما قال الله تعالى: ﴿يَجتبي إليه مَن يَشاء و يَهدي إليه مَن يُنيب﴾[2] و الاجتباءِ للانبياء و الاولياء، و الهداية للعلماء و الحكماء و ما لم‌تبلغ النفس هذه المرتبة لاتكون حكيماً، لأنّ الحكمة من مواهب اللّه

۱. الأعراف: ۱۷۹.

۲. الشورى: ۱۳.

تعالى: ﴿ يؤتى الحكمة من يشاء و من يؤتى الحكمة فقد أُوتِيَ خيراً كثيراً﴾ [١].

و الدليل على ذلك كله من الكتاب و السنة كثير: قال اللّه سبحانه: ﴿و اتّقوا الله و يعلمكم الله[٢] إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً﴾ [٣] أي بين الحق و الباطل ﴿و من يتّقِ اللّهَ يَجعلْ له مَخرجاً﴾ [٤]. ﴿و من يؤمن باللّه يهد قلبه﴾ [٥]. ﴿و الذين جاهدوا فينا لنهدينَّهم سُبُلَنا﴾ [٦].

و في الحديث: «ليس العلم بكثرة التعلم، إنّما هو نور يقذفه اللّه فى قلب من يريد أن يهديه»؛ «العلم نور و ضياء يقذفه اللّه في قلوب أوليائه و نطق به على لسانهم»؛ «الجوع سحاب الحكمة فإذا جاع العبد ينظر بالحكمة؛ «من أخلص للّه أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»؛ «من علم و عمل بما علم ورثه اللّه علم ما لم يعلم».

و في كلام أميرالمؤمنين صلوات اللّه عليه[٧]:

«إنّ من أحبّ عباد اللّه إليه عبداً أعانه اللّه تعالى[٨] فاستشعر الحزن، و تجلبب الخوف؛ فزهر مصباح الهدى في قلبه. [إلى أن قال:] قد خلع سرابيل الشهوات، و تخلّى من الهموم إلّا هماً و احداً انفرد به، فخرج من صفة العمى و مشاركة أهل الهوى و صار من مفاتيح أبواب الهدى و مغاليق أبواب الردى. قد أبصر طريقه، و سلك سبيله، و عرف مَناره، و قطع غِماره، و استمسك من العرى بأوثقها، و من الجبال بأمتنها، فهو من اليقين على مثل ضوءِالشمس».

و فى كلام آخر له عليه السلام:

«قد أحيى قلبه و أمات نفسه حتى دقّ جليله و لطف غليظه و برق له لامع كثير البرق فأبان له الطريق و سلك به السبيل و تدافعته الأبواب إلى باب السلامة و دار الإقامة و ثبتت رجلاه بطمأنينة بدنه في قرار الأمن و الراحة بما استعمل قلبه و أرضى ربّه». إلى غير ذلك ممّا ليس هنا محل ذكره.

و اعلم أنّ من أراد اللّه به خيراً من الطالبين يسّر اللّه شيخاً من أهل هذا الطريق

---

١. البقرة: ٢٦٩.
٢. البقرة: ٢٨٢.
٣. الأنفال: ٢٩.
٤. الطلاق: ٢.
٥. التغابن: ١١.
٦. العنكبوت: ٦٩.
٧. نهج البلاغة، طبع صبحي صالح، الخطبة ٨٧، ص ١١٨.
٨. نهج‌البلاغه: أعانه اللّه على نفسه.

يتولّى تربيته في طريق الحق؛ و إلّا طال عليه الطريق و حصل على التعويق و تزلزل قدمه في طريق الإرادة؛ فلو أجهد نفسه ما خرج عن متواطي العادة. اللهمّ إلّا أن يستعمل ما قرّروه و يلزم نفسه ما اسلموه؛ فبتصحيح البدايات تنال الغايات و بتأسيس القواعد تعلوا السريات ﴿أفمَن اَسّس بُنيانَه على تَقوى مِن اللّهِ و رضوان خيرٌ أمّنْ اَسّس بُنيانَه على شَفا جُرُفٍ هارٍ﴾[1]. فعن اللّه فاعقلْ و عن رسول اللّه ـ صلى اللّه عليه و آله ـ فاسمعْ. ﴿و مَن يُشاقِقِ الرسول من بعد ما تَبَيَّنَ له الهُدى و يَتَّبِع غيرَ سَبيلِ المُؤمِنين نُوَلِّه ما تَوَلّى﴾[2]. ﴿و إنّ هذا صِراطي مُستقيماً فاتَّبِعُوهُ و لاتَتَّبِعوا السُبُلَ نتفَرَّقَ بِكم عَن سَبيلِه ذٰلِكمْ وَصّاكمْ بِه﴾[3]. ﴿قُلْ اِن كُنتُم تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُوني يُحبِبْكم اللّه﴾[4]. «و من عرف ما يطلب هان عليه ما يبذل، و من طلب نفيساً خاطر[5] بالنفيس». «و من طلب الحسناء لم‌يغلها المهراء»، «إذا سأم الفتى يرق المعالى»، «فاهون فأنت طيب الرقاد»، «و من كان للّه كان اللّه له».

هذه الجادة فأين السالك؟ هذه الرغائب فأين الطالب؟ هذا قميص يوسف فأين يعقوب؟ هذا طور سيناء فأين موسى؟ هذا ذوالفقار فأين أبوالحسن عليّ الكرّار؟ هذه الإشارات فأين الجنيد و الشبلي؟ هذه مراتع الزهد فأين ابن أدهم؟ أين القوم؟

يا قوم ما لي أرى الديار و ما بها من القوم ديّار؟

قِفْ بالديار فهذه آثارهم   تبكي الأحبة حسرة و تشوّقاً

و هذا يا أخي شيىء لاينال إلّا بفضل اللّه و رحمته، و اللّه يختصّ برحمته من يشاء. و ليس كلّ مَن هَمَّ سلك و لاكلّ مَن سلك وصل و لاكلّ من وصل سكن. «و ما كل غاد نحو قصد يناله»، «و لاكلّ من زار الحمى سمع النداء». و إنّما هي عنايات أزلية و مواهب ربانية، جرى في الأبد ماجرى في الأزل، و من سلب خلعة القبول أزلا لم‌يكن لها لابساً أبداً، و من لبسها أزلا لم‌يسلبها أبداً.

على مثل ليلى يقتل المرء نفسه   و إن بات من ليلى على الناس طاوياً

در غرور اين هوس گر جان دهم   به كه دل در خانهٔ دكان نهم

و ليكن فهمك عن اللّه و أخذك من اللّه و سعيك للّه و لاتقف على الصور دون

---

١. التوبة: ١٠٩.
٢. النساء: ١١٥.
٣. الأنعام: ١٥٣.
٤. آل عمران: ٣١.
٥. جاد.

المعاني، و مع البيّنة دون المباني، و لاتشتغل عن الواحد بالمثالث و المثاني.
و السلام علی من اتّبع الهدی.

از این پاسخ بر می آید که فیض با تمسک به آیات و اخبار او را ارشاد کرده و از جمله با بیان این نکته که آن را که خداوند برایش خیر بخواهد پیری از اهل طریق بر سر راهش قرار خواهد داد یاد آور شده است که قاضی را پیری باید که شاید خود اوست.

نامه ۳ (نامه قاضی به فیض)

شادم که دوا درد مرا سود ندارد   بیماری عشق است که بهبود ندارد

اکسیر تمنای قلوب و نسخهٔ علاج بیماری این مجذوب که نگاشتهٔ کلک گهر سلک شده بود صحت افزای دردمندان شد.

یارب از پا در نیفتد آن که دست ما گرفت

دیده را از مطالعهٔ سوادش سرمهٔ بینش حاصل شد و دل را از مشاهدهٔ بیاضش روشنایی صبح سعادت به نظر آمد. اما چه فایده که از علایق جسمانی نه آن قدر آلودگی به هم رسیده که کیمیاگر کار تواند کرد و مشاغل دنیوی آن‌قدر فرصت نگذاشته که لحظه‌ای در علاج دردمندیها توان کوشید. با این همه آلایش، صفای قلب کی میسر است و با احتیاج به اکثر خلق خلوت حضور کِرا مقدور. خلوت در انجمن امری است دشوار و کناره‌گیری در میان کاری است به غایت صعب.

فریاد نمی‌رسد به فریاد رسی   فریاد رسی مگر به فریاد رسد

اگر عملی تواند کرد ناشایست خواهد بود و اگر کاری از دست برآید به کاری نخواهد آمد. راهی که نموده بودند مظنون شده بود الّا آن که آن مسلک دیگر را هم دخیل می‌دانستم، بناء علی هذا به قدر فرصت به آن بارکشی (؟) می‌کردم، الحال آن ظن تقلید یقین شد و آن دخیل معلوم شد که بیکار است اما چون به از بیکاری است هنوز از دست نگذاشته، گاهی مشغول آن می‌باشد.

طرفه‌تر آن که گرفتار خواستهٔ قدیم که چون ... در چراگاه دواب شده‌ام. با آن همیشه عدم انتفاع از آن یقینم شده بود لهذا تا حال خود را مشغول آن نساخته بودم و گاهی به ازای شرح اشارات و الهیات شفا می‌گذرانیدم. اما چون اسباب بی توفیقی در این اوقات دستی به هم داده بی اختیار گرفتار آن شده‌ام. نمی‌دانم به کجا منتهی خواهد شد.

این گفتگوها بی‌فایده است. امید که خدای تعالی توفیق تأدّب به آدابِ فرموده، بدهد. امّا از التفات ایشان به همین قدر اکتفا نمی‌کنم، به غیر از توجه باطن اشاره های ظاهری نیز می‌خواهم.

از آن لب کام دل می‌خواهم و بسیار می‌خواهم
که از حسرت دلم نازک شد و بسیار نازک شد

زیاده چه نویسد. عمرت دراز باد.

قاضی در نامه دوم خود با ابراز شادمانی از نامه استاد از اینکه عمر خویش را ضایع کرده و از جمله ـ به اشاره ـ با **مطالعه شرح اشارات و الهیات شفا** گذرانده افسوس خورده است.

این سخن که قاضی سعید نزد **ملا عبدالرزاق (فیاض) لاهیجی** شاگردی کرده است توجیه قانع کننده ندارد زیرا بر اساس نظر کسانی مثل صاحب روضات الجنات که وفات لاهیجی را در ۱۰۵۱ ق. دانسته اند قاضی (متولد ۱۰۴۹ق.) در زمان فوت لاهیجی دو ساله بوده است. و بنا بر قول درست نیز که لاهیجی در ۱۰۷۲ ق. وفات یافته است [1] هیچ دلیل قانع کننده ای بر اثبات این ادعا نیست؛ چه قاضی در هیچیک از آثار خود بر این موضوع اشاره نکرده است با این که مکرر به دو استاد خود ملارجبعلی تبریزی و فیض کاشانی تصریح کرده است؛ مگر اینکه از اشعاری که در جُنگ خطی شماره ۲۳۲۷ مجلس شورای اسلامی، ص ۱۷۹ ـ ۱۸۰ نقل شده است بتوان چنین مطلبی استنباط کرد. در جُنگ مذکور دو قطعه آمده است یکی با عنوان «قطعهٔ مولانا عبد الرزاق گیلانی به میرزا محمد سعید حکیم مشهور به حکیم کوچک» و دیگری با عنوان «جواب حکیم محمد سعید به مولانای مذکور» در پایان صفحهٔ قبل از این قطعه، تاریخ تحریر این جنگ با عبارت «تمت القصائد فی تاریخ یوم الجمعة شهر محرم الحرام سنة ۱۰۷۳» ذکر شده است که یک سال بعد از وفات لاهیجی است.

چون نقل این قطعه هم به عنوان نمونهٔ اشعار فارسی قاضی سعید که لازم بود در این مقدمه بدان اشارتی شود و هم به عنوان کمک احتمالی به شرح حال او و نیز شرح حال حکیم عبد الرزاق لاهیجی، و بعلاوه احیای یک اثر خطی است، آن را کامل نقل می‌کنیم:

---

۱. زیرا وی کتاب گوهر مراد خود را ـ چنانکه در مقدمهٔ آن (ص ۴۲) گفته است ـ به شاه عباس صفوی که بسال ۱۰۵۲ ق. به سلطنت رسید تقدیم کرده است و قطعاً تا آن زمان زنده بوده است.

قطعهٔ مولانا عبد الرزاق گیلانی به میرزا محمد سعید حکیم مشهور به حکیم کوچک

ای جوهری که در ته این هشت تُهْ بساط / چشم خرد ندیده چو تو یک دُر خوشاب
مینائی سپهر ز خُمخانهٔ عقول / آورده کم به نشأ طبیعت دگر شراب
چرخ از بیاض صبح به عمر دراز خویش / بیت بلند طبع ترا کرده انتخاب
هم جوهرت منزّه از آلایش عَرَض / هم گوهرت یگانه‌تر از لعل آفتاب
چون حُسنْ سرفرازی و چون عشقْ دلنواز / ای برده هم ز حُسن و هم از عشق آب و تاب
بقراط را ز شرم تو، چون دم زنی ز طب / در خاکْ نبض مرده درآید به اضطراب
بیمار را که از تو سؤال دوا کند / بهر شفا بس است همان شربت جواب
گر گویمت مسیحْ چه جای تعجب است / شیب زمانه را به نفَس کرده‌ای شباب
ای طبع ذو فنون تو مجموعهٔ کمال / وی نام سربلند تو سردفتر خطاب
ای آن که در مدارج دانش فزوده‌ای / در هر فنی به صاحب فن صدهزار باب
خونین دل مرا که به حسرت طپیده است / چون قطره‌ای چکیده ز دریای اضطراب
بی التفاتیت به زبان داد شکوه‌ای / کز شرم گشته رشتهٔ جان محو پیچ و تاب
باری، اگر نه موجب رنجش شود، کنم / تقریر آن، بر روش طعن یا عتاب
اما به جان طبع نزاکت سرشت تو / کانصاف رو نه‌پیچد از جادهٔ صواب
بوی ستم ز دود دلم می‌توان شنید / زآتشْ کند تظلمْ دود دل کباب
نازک دلی، از آن کنم از درد ناله‌ای / نازک‌تر و حزین‌تر از نغمهٔ رباب
نخلی که من به شیرهٔ جان پروریده‌ام / زهرم چرا به، لب نچکاند چو زهر ناب
شاخی که شبنم گلش از اشک بلبل است / آخر چرا نگردد سیخی بر این کباب
شمعی که رخ ز دامن پروانه برفروخت / پروانه را چرا نشود خانه زو خراب
من کرده‌ام، که شاهد معنی به کام تو است / برداشت است دست من این گوشهٔ نقاب
من کرده‌ام، که بیخود صد رنگ باده‌ام / اکنون اگر مرا نشناسی چه اضطراب
من ساقی و تو می‌فکنی مشک در قدح / من مانی و تو نقش چنین می‌زنی بر آب
وقتی که بود در کف من هم عنان، گذشت / اکنون منم پیاده و پای تو در رکاب
گر از حقوق خدمت دیرینه تن زنم / باری چه شد محبت بی حد و بی حساب
گفتی بریده ام طمع از استفاده‌اش / خم را چه غم که شیشه نخواهد ازو شراب
منع کسی ز من پی ناموس تازه است / رنگ رخی که بایدش از آینهٔ حجاب
شکر خدا که پردهٔ ناموس عالمی است / دامان خواهشم که نیالوده هم به آب

آن کس که طفل مکتب طبعت نمی‌شود / دانسته است پاکی ذاتم به آب و تاب
در حیرتم که تجربه هم شاهد تو نیست / آخر حکیمی، از در انصاف رو متاب
این شکوهٔ بجای تو از اضطراب من / گر چه نصیحت است ولی دارمش جواب
طوفان عشق و جلوهٔ حسن و شتاب شوق / یک ذرّه در کشاکش صد چشمه آفتاب
عشقی که سایه بر سر عالم فکنده است / پنهان چسان بماند خورشید زاحتجاب
نشنیده بودم این که بود شعله را قرار / هرگز ندیده بودم خورشید را حجاب
باشد هوس که شاید در پرده داشتن / ور نه ندیده است کسی شعله را نقاب
باری به جرم خواهش اگر گیردم کسی / روز حساب پاک نخواهد شد این حساب
پنهان چرا کنم نظر پاک‌تر ز دل / دَرهَم چرا شوم، دل من صاف‌تر ز آب
بر شعله گر ز خار و خس آلایشی رسد / دامان عشق را ز هوس باشد ارتیاب
من دانم و خدای که در دل مرا چهاست / با هر که کرده ام ز ره خواهش انتساب
ظاهر شود نتیجهٔ مهر و محبتم / گر چشم اعتبار بمالی ز گرد خواب
آن را که احتراز منش می دهی بیاد / ای کاشکی ز غیر منش بودی اجتناب
یوسف نگاه داشتن از گرگ لازم است / ور نه چه سود خانهٔ چشم پدر خراب

از این ابیات که در آن قهر و لطف به هم آمیخته است بر می آید که قاضی بنوعی تحت تعلیم و تربیت حکیم فیاض لاهیجی بوده است و قاضی می‌بایست رهین منت لطف او باشد.

جواب حکیم محمد سعید به مولانای مذکور

ای آن که در محافل دانش کلام تو / دُردی‌کشان جام سخن را دهد شراب
در بزم فکر، طوطی نطقت چو دم زند / یک حرف از سؤال دو عالم دهد جواب
بلبل ز نغمه‌سنجیت از شرمْ بی زبان / گل از بهار طبع تو در پردهٔ حجاب
یک حرف از کلام تو کشّاف مشکلات / یک نکته از بیان تو تفسیر صد کتاب
گلزار خاطر تو چو روز ازل شکفت / بود از بهار طبع تو یک غنچه آفتاب
در زیر آسمان ز کست نیست منّتی / کز آبروی خویش خوری همچو گوهر آب
حرف تو دلنوازتر از گفتگوی یار / لفظ تو دلفریب‌تر از معنی صواب
چون گوهر خیال برآری ز بحر فکر / دریا ز خجلت تو شود غرق اضطراب
عالم تمام مست خیال تو شد ولی / دارد خمار نشأهٔ طبع ترا شراب
چون دم زنم ز گوهر نظم تو، بگسلد / نظم گهر، ز بس که درآید به پیچ و تاب
نگذاشت فکر عقده گشای تو مشکلی / عمری است کز سؤال مقدر دهد جواب

آن عطرْ بیز انجمنی از شمیم خلق | کز دودهٔ چراغ تو گیرند مشک ناب
طبع بلند همت نازک‌خیال تو | در گلِستان فکرْ روان است همچو آب
داری مدام بهر تماشای طبع خویش | در پردهٔ خیال عروسان بی‌نقاب
هر حرفی از بیاض تو برچیدهٔ خرد | هر نقطهٔ کتاب تو از بهر انتخاب
از رنگ و بوی گلشن نظمت چو دم زند | در شیشهٔ چمن خوی خجلت شود گلاب
ای جلوه‌گاه فکر تو بالای آسمان | ای گوهر خیال تو رشک دُر خوشاب
نظم تو دلفریب، چه در مِدحت و چه ذم | حرف تو دلنواز، چه در لطف و چه عتاب
آمد به من ز گوهر نظم تو قطعه‌ای | سیراب‌تر ز گوهر یکتای آفتاب
مضمون قطعه صلحْ و لیکن تمامْ جنگ | تعریف قطعه لطفْ و لیکن همه عتاب
هر بیت او گزنده‌تر از نشتر فراق | هر مصرعش برنده‌تر از تیغ آفتاب
محصولش اینکه در ره یاری و دوستی | در حق آن جناب بدی کردم ارتکاب
دارم بسی شکایت از این بد گمانیت | یک لحظه گوش دار و ز انصاف رو متاب
چون من وکیل ناز کسی نیستم چرا | خود را میان حسن و محبت کنم حجاب
نی ناز دلبرانم و نی حسن گلرخان | کز من بهرزه سینهٔ عاشق شود کباب
من کیستم که منع کنم نور ماه را | من کیستم که پرده بپوشم بر آفتاب
من ذرّه‌ام ز ذرّه چه آید تو خود بگو | خورشید را چگونه توانم شدن حجاب
کی ذرّه پرده بر رخ خوشید می‌کشد | یا خود کتان چگونه کند منع ماهتاب
من که اختیار خویش ندارم چسان کنم | منع کسی که هیچ ندارد ز من حساب
ور زآن که منع کرده‌ام از ظن بد نبود | کاندر ره محبت صافی‌تری ز آب
این بود مطلبم که گلستان شرم را | واجب بود ز دیدهٔ نرگس هم احتجاب
جائی که شمع شرم فروزان بود رواست | از باد دامن پَر پروانه اجتناب
ای گلشن خیال تو سیراب‌تر ز گل | وی کمترین نتیجهٔ طبع تو آفتاب
گفتی که گفته‌ام ز تو مستغنی‌ام کنون | من چون بگویم این سخن و گفتن العجاب
مه را ز آفتاب جدائی چه احتمال | گل در هوای باغ بماند به آب و تاب
ای کاش عمر خضر مرا بود از خدا | تا صرف کردمی همه در راه آن جناب
تا زنده‌ام گریز ندارم ز خدمتت | سر از اطاعت تو نپیچم به هیچ باب
انکار کیمیاگری تو نمی‌کنم | ای قلب طینتم ز تو گردیده زرّ ناب
این مدعا به بیّنه‌اش احتیاج نیست | پوشیده نیست پیش کسی نور آفتاب
«احسان» قبول منت احسان چه لازم است | این شیوه در میان کریمان نبوده باب

از پاسخ قاضی بروشنی می توان فهمید که خود را مرهون لطف فیاض می‌دانسته و از در عذر خواهی بر آمده است. با این حال از این قطعه ها بر می آید که بین این دو بزگوار کدورتی سخت فراهم آمده بوده است امّا متأسفانه سابقه تاریخی این ابیات مشحون ازگلایه، که از طرفین اظهار شده بدست نیامده است تا بتوان تحلیل روشنی از رابطه این دو حکیم و سبب این تیرگی بیان کرد. شاید در آینده حقیقت رخ نماید.

اگر در صحت انتساب این اشعار به فیاض و قاضی سعید قمی تردید نکنیم از بیت آخر شعر قاضی معلوم می‌شود که او در شعر «احسان» تخلص می‌کرده است.

قاضی سعید قمی مورد توجه حکیم متأله ملاعلی نوری (متوفی ۱۲٤٦ق.) بوده است. وی بر بسیاری از آثار قاضی و از جمله شرح توحید صدوق او تعلیقه نوشته است[1]. حکیم حاج ملاهادی سبزواری (متوفی ۱۲۸۹ق.) نیز که از شاگردان ملاعلی نوری بوده است از طریق استاد با اندیشه های قاضی سعید آشنا شده و علی رغم تفاوت مشرب تا حدودی از او متأثر شده است که اینجا فرصت پرداختن به آن نیست[2].

قاضی سعید قمی همچنین مورد توجه «سید السادات و اماجد العرفاء و الفقهاء، قدوة الحکماء المتألهین، استاد محقق در حکمت متعالیه»[3] حضرت امام خمینی ـ قدّس الله نفسه الزکیة ـ بوده است. امام خمینی حتی بر کتاب **الفوائد الرضویه** قاضی تعلیقهٔ مفصلی نوشته است[4]. امام خمینی علاوه بر این تعلیقه در سایر آثار عرفانی خود و از جمله در **مصباح الهدایة إلی الخلافة و الولایة** مکرر قاضی سعید را ستوده و در عین حال برخی از نظریات او را نقد کرده

---

۱. تعلیقات ملاعلی نوری را در پایان جلد اول شرح توحید آورده ام.

۲. وی در شرح الأسماء، چاپ دانشگاه تهران (چاپ دوم ۱۳۷۵ ش.) ص ۵۱۹ روایتی بنقل از وی آورده است: «کما قال المعصوم علیه السلام بنقل القاضي سعید القمي».

۳. تعبیرات از استاد سید جلال الدین آشتیانی است در مقدمه کتاب مصباح الهدایة الی الخلافة و الولایة اثر امام خمینی، از انتشارات مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ص ۹.

٤. امام خمینی در مقدمهٔ تعلیقهٔ خود بر الفوائد الرضویه (از انتشارات مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ص ۳۷) چنین می‌گوید:

«و بعد فإنّ ممّا وفقني التأییدات الربوبیة، و أیّدني التوفیقات القدسیة، هو الاستسعاد بزیارة هذا الحدیث القدّیس النازل عن سماء الوحي و التقدیس، و شرحه الذي أفاده شیخ العرفاء الکاملین، قدوة أصحاب القلوب و السالکین، کاشف إشارات الأخبار و رموزها، مُخرج لباب الآثار و کنوزها، فخر الطائفة و عینها، و ذخر أهل المعرفة و زینها، المؤیّد بتأییدات الربّ المجید، القاضي الشریف السعید ... و اتفق ذلك في العشر الثالثة من مراحل عمري و منزل دهري. و هو أول کتاب منه ـ قدس سره ـ وفقني الله لزیارته ...».

است[۱].

در باب آثار قاضی سعید قمی هم باین جهت که تقریباً به تفصیل در مقدمه جلد اول شرح توحید بدان پرداخته ام و هم بجهت آن که در مقدمه چاپ اول این کتاب که از این پس خواهد آمد ذکری از آنها رفته است در این مقدمه از تکرار آن خود داری شد.

شرح الأربعین

در عصر صفویه شرح احادیث اهل بیت بصورت یک امر جدی مورد توجه شخصیتهای برجسته علمی قرار گرفته بود مثلاً میرداماد (متوفی ۱۰٤۰ ق.)، ملاصدرا (متوفی ۱۰۵۰ ق.)، ملامحسن فیض کاشانی (متوفی ۱۰۹۱ق.)، علامه مجلسی (متوفی ۱۱۱۱ ق.) همه در این وادی گام نهاده بودند. قاضی سعید در چنین فضای فرهنگی رشد کرد و شاید بهره مندی وی از فیض ربانی **فیض کاشانی** که خود از استوانه های این میدان بود در کشاندن قاضی به وادی معرفت احادیث اهل بیت علیهم السلام بی تأثیر نبوده است.

چون این کتاب اولین کوشش قاضی سعید در شرح احادیث مشکل بوده است در باب کیفیت ورود او به این وادی با توجه به برخی اشارات خود قاضی بخصوص در مقدمهٔ جلد اول شرح توحید چنین بر می آید که وی بهنگام مطالعهٔ کتب احادیث بخصوص **توحید صدوق** و قسمت اصول کتاب **الکافی** کلینی، حواشی و توضیحاتی در هامش آنها می‌نوشته و بعد تصمیم گرفته که آنها را بصورت مستقل تنظیم کند. اولین اثر منظم حاصل از آن یادداشتها کتاب **شرح الأربعین** است که در آن به شرح احادیثی از کتب مختلف و اغلب از **توحید صدوق** و **اصول کافی** کلینی پرداخته است و همزمان با آن با توجه به یادداشتهای فراوان در حواشی توحید صدوق به تنظیم **شرح توحید صدوق** به عنوان یک کتاب مستقل اهتمام ورزیده و تقریباً تا پایان عمر شریف در این حوزه کوشیده است و علاوه بر اینها، در سایر رسالات کوچک نیز از این مهم که هدف اساسی جهاد علمی او بوده است غفلت نورزیده و اغلب به مناسبتهایی احادیث مشکل را طرح و شرح کرده است و **الفوائد الرضویه** و **شرح حدیث غمامه** را نیز در همین مقوله، امّا احتمالاً به

---

۱. مثلا در مصباح ۱۹ از این کتاب، ص ۲۱، ضمن نقل مطلبی از بوارق قاضی از وی به عنوان «الشیخ العارف الکامل» یاد و در مصباح ۲۰ به «العارف الجلیل» تعبیر کرده است و در مصباح ۲۳، ص ۲۳، ضمن نقد نظر قاضی سعید در قول به نفی صفات ثبوتی از حق متعال و حکم به بازگشت تمام صفات به معنی سلبی بعنی سلب نقائض، او را با عبارت «مع علوّ شأنه و قوة سلوکه» ستوده است.

و در مصباح ۲٤، ص ۲٤، کتاب شرح توحید صدوق قاضی را چنین ستوده است: «و هو کتاب عزیز کریم متفرد في بابه».

لحاظ گستردگی بصورت جداگانه تنظیم کرده است.

قاضی سعید گر چه در میدانهای دیگر علمی نیز آثاری پدید آورده است که بخشی عظیم و ارزشمند از آنها را در **الأربعینیات لکشف القدسیات**[1] یک جا گرد آورده است، امّا مهمترین شاخصهٔ مجاهدات علمی او را باید در کوشش مستمر وی برای حل رموز احادیث مشکل دانست، و کتاب **شرح الأربعین** اولین اثر علمی او در این جهاد مقدس است. این کتاب در واقع مجمل کتاب مفصل **شرح توحید صدوق** اوست.

نام این کتاب بصورتهای «الأربعون حدیثاً»، «شرح اربعین»، «اربعین قاضی سعید» در کتب تراجم و فهرستهای کتب خطی، و «کتاب الأربعین» و «شرحي للأحادیث الأربعین» در سایر آثار خود او و بخصوص در مجلدات سه گانهٔ شرح توحید صدوق مکرر آمده است[2] و ما به لحاظ اشتهار و نیز پیروی از چاپ اول، «شرح الأربعین» را برای عنوان کتاب برگزیده‌ایم.

قاضی سعید چنانکه در مقدمه گفته است در سی سالگی[3] ـ یعنی در ۱۰۷۹ ق ـ به تصنیف این کتاب پرداخته است. و چنانکه پس از این بیان خواهد شد آن را بپایان نبرده است.

در کتاب **شرح الأربعین** متأسفانه بیش از بیست و سه حدیث شرح نشده است[4]. ابتدا تصور می‌کردم که نسخهٔ کامل بدست نیاورده‌ام[5]، امّا پس از تحقیق فراوان معلوم گردید که قاضی سعید گرچه در باب شرح احادیث مشکل، نخست به تصنیف این کتاب پرداخته است امّا خود، کار را تمام نکرده است و گاه گاه چیزی بر آن می‌افزوده است و این نکته را بروشنی می‌توان از عبارات او در جلد دوم شرح توحید[6] که به احتمال قوی بین سالهای ۱۰۹۵ ـ ۱۰۹۶ ق. شروع به تألیف

---

۱. مصحح با تصحیح «الأربعینیات لکشف القدسیات» که مشتمل است بر ۱۰ رساله از رسائل او، از روی نسخه اصل بخط خود قاضی سعید، در حال آماده سازی این اثر قیّم برای انتشار است و امید است ـ ان شاء الله ـ بزودی در اختیار اهل فضل قرار گیرد.

۲. ج ۱، ص ۲٤ و ٤۷ و ج ۲ ص ۵۱۸: «کتابنا الأربعین»؛ ج ۲، ص ٦٤۸: «شرحي للأحادیث الأربعین»؛ ج ۳، ص ۳٤۵ و ۳٦۳ و ۳٦٤ و ۵۸٤ و ٦۱۱ و ٦۳۲: «کتاب الأربعین».

۳. «و ذلك حین ما مضی من عمري الثلاثون».

٤. و این که مرحوم سید محمد مشکوة در مقدمه «کلید بشت»، ص ۱۵ مقدمهٔ مصحح، آن را مشتمل بر ۲٦ تا ۲۷ حدیث دانسته اند سهوی است از آن مرحوم و احتمالاً این سهو از اینجا ناشی شده است که ایشان آخر نسخ را دیده‌اند که همین اعداد در آنها ذکر شده است در حالی که در تمام نسخ احادیث ۱۹ ـ تا ۲۲ افتاده و مجدداً از شمارهٔ ۲۳ شروع و در ۲۷ خاتمه یافته است.

۵. چنانکه ناشر نخستین کتاب نیز در ۱۳۱۵ ش. چنین می‌پنداشته است.

٦. ج ۲، ص ٦٤۸.

آن کرده[1] و در پنجم محرم سال ۱۰۹۹ ق. بپایان برده است، دریافت. وی چنین می‌گوید: «و في هذا الخبر الشريف أسرار عزيزة لاينالها فهم الأكثرين و إنّما هو شأن أقلّ الأقلين و في نيتي أن أتصدّي لبيانها ـ إن شاء الله ـ في شرحي للأحاديث الأربعين». ظاهراً او همواره کتاب اربعین را مد نظر داشته، هم در آن به شرح توحید ارجاع داده است و هم به عکس.

روش شرح و توضیح اخبار در این کتاب همان روشی است که در شرح توحید بکار رفته است.

حدیث اول را در شرح توحید[2] بسیار مختصر شرح کرده است و در پایان آن متذکر شده است که در کتاب الأربعین در این باره سخن را گسترده‌ایم[3] و بواقع نیز چنین است . در این کتاب در شرح حدیث اول، مباحث مختلف مربوط به لفظ شریف جلاله مثل اشتقاق لفظ جلاله و اطلاق و اسرار آن لفظ شریف، مباحث وابسته به کلمهٔ طیبهٔ «لا إله إلّا الله» مثل تحقیق در خبر «لا»، مدلول کلمهٔ طیبه، حقیقت و فضیلت ذکر و ذکر مطلوب و سریان ذکر در تمام موجودات و اثبات شعور برای تمام موجودات و ... با استفاده از احادیث و مواجید ذوقی و کلمات بزگان و آمیزه‌ای از قیل و قال این و آن را به تفصیل مورد بحث و نقد قرار داده است.

در شرح حدیث دوم که آن را نیز در شرح توحید[4] شرح کرده است ضمن توضیح دلائل چهارگانهٔ مغایرت اسم و مسمّی که در شرح توحید نیز آورده است، اضافه بر آن به تفصیل در مورد این که «وجود» بین واجب و ممکن مشترک لفظی است بحث، و نظر مخالفان را رد کرده است. در شرح این حدیث برخی از نظریات او به اختصار آمده است:

اطلاق وجود بر واجب و ممکن اطلاق اسمی است و وجود بین واجب و ممکن مشترک لفظی است.

اسم غیر از مسمی است پس صفات و اسماء حق تعالی غیر او هستند. قاضی سعید با مطلق دانستن این حکم هر دو نظریه در باب صفات یعنی قول به عینیت صفات با ذات و قول به زیادت صفات بر ذات را باطل می‌داند و بنا بر این از نظر او صفاتی که به حق تعالی نسبت داده می‌شود عبارت است از معانی سلبی یعنی سلب نقائض. وی با تمسک به برخی احادیث نظر خود را در مورد این که صفات جز سلب نقائض خود نیستند، مستند و تایید شده معرفی می‌کند.

منکر وجود ذهنی است.

---

۱. رجوع شود به جلد ۲، مقدمهٔ مصحح، ص «هـ».   ۲. ج ۱، الباب الأول، الحديث العشرون، ص ٤٥.

۳. همان، ص ٤٧: و قد بسطنا الكلام في ذلك في كتابنا الأربعين».

٤. ج ۱، الباب الثاني، الحديث الخامس عشر، ص ٣٠٦.

منکر آن است که وجود دارای افراد باشد چون معتقد است فرد همان حقیقت کلی است به اضافهٔ قیدی، و کلیت از عوارض شیئیت است و وجود مقابل شیئیت است پس کلی نیست پس فرد ندارد.

در شرح حدیث سوم که آن را نیز در شرح توحید[1] شرح کرده است تقریباً همان مطالب را با اندک افزایش آورده است در شرح این حدیث نیز با استناد به فقراتی از حدیث ، نظر خود را در مورد این که صفات حق تعالی عبارت است از سلب نقائض مورد تأکید قرار داده است.

در شرح حدیث چهارم که آن را نیز در شرح توحید[2] شرح کرده است در بارهٔ «اسم»، ملائکه و مراتب آنان، اسماء الله و نسبت آنها با یکدیگر، تجلیات اسماء، خاتم ولایت محمدیه، مراتب أولیاء الله، با استناد به چند حدیث و شرح آنها به تفصیل بحث کرده است.

در شرح این حدیث نظر کسانی را که ملائکهٔ چهارگانه یعنی جبرئیل و اسرافیل میکائیل و عزرائیل را از عقول قادسه و مجردات محض دانسته‌اند رد کرده است و به استناد افعالی که به آنان نسبت داده شده است این ملائکه را از نفوس نوری دانسته است.

قاضی سعید در پایان شرح این حدیث در شرح توحید[3] فرموده است: تقریباً بیست و پنج سال پیش از این نیز این حدیث را درکتاب الأربعین به اقتضای موقعیتم در آن سالها، شرح کرده‌ام که البته در میان سایر شروح جای والایی دارد و برای آیندگان نیز همچون گذشتگان مَثَل است؛ اما هر سپیدی دنبه نیست و هر سیاهی رطب نه. وی در شرح توحید بسیاری از مطالب شرح اربعین را در شرح این حدیث نیاورده است.

وی در آخر شرح این حدیث، حدیثی را آورده که در شرح توحید[4] آن را بطور مستقل و مبسوط شرح کرده است. در آخر شرح این حدیث گفته است: راز ششصد بال داشتن جبرئیل هنوز برای من روشن نشده است و امید فهم آن دارم. وی سرانجام در شرح توحید ضمن اشاره به شرح سابق خود، راز تعداد بالهای جبرئیل را با طرح اعتبارات و جهات وجودی آن حضرت علیه السلام و موضوع «حُجُب» حل کرده و توضیح داده است[5].

در شرح حدیث پنجم که منحصراً در الأربعین آمده است در باب عرش و کرسی و سرادقات

---

۱. ج ۲، الباب الحادي عشر۷ الحديث الرابع، ص ٤٦٩.

۲. ج ۳، الباب التاسع و العشرون، الحديث الثالث، ص ١٣٤.

۳. ج ۳، ص ۱۵۸.

٤. جلد دوم، الباب الثامن، ما جاء في الرؤية، الحديث ۱۸، ص ۳۱۸.

۵. ج ۲، ص ۳۱۸.

و حجُب به تفصیل سخن گفته است. با این حال بیشتر مطالب مطرح شده در شرح این حدیث در مواضع مختلف شرح توحید نیز عنوان گردیده است.

در شرح این حدیث در توضیح انوار اخضر و احمر و اصفر و ابیض می‌فرماید:«و قد ذکرنا في شرح توحید الصدوق» و این عبارت نیز مؤید آن است که وی بخشهایی از شرح توحید را قبل از الأربعین نوشته است و قابل توجه است که مورد اشاره در جلد دوم شرح توحید آمده است.

وی در شرح این حدیث پس از نقل روایاتی مبنی بر این که آب یا هواء مایهٔ نخستین یا مادة الکل است بین آنها و نظر فلاسفهٔ ملطی مثل تالس و انکسیمانس و نیز تورات سازگاری می‌دهد و به تقریب آراء توجه خاص می‌کند.

حدیث ششم را نسبت به شرح توحید[۱] با تفصیل بیشتر شرح کرده است و لذا در شرح توحید به کتاب الأربعین ارجاع داده است[۲].

حدیث هفتم را نیز در شرح توحید[۳] شرح شده است.

در شرح این حدیث قول به وجود کرهٔ نار را رد کرده است.

حدیث هشتم را بسیار مفصل تر از شرح توحید[۴] شرح کرده است.

و حدیث نهم را به عکس شرح توحید[۵]، در شرح الأربعین فقط قسمتی از حدیث را و آن هم بسیار مختصر شرح کرده است. در شرح توحید ذیل شرح این حدیث[۶] خوابی راکه دیده نقل کرده است. جنبهٔ تاریخی این خواب مهم است:

«الحکایة ـ وقعت في أيّام شرح هذا الخبر: و ذلك أنّي رأيت في منامي ليلة العاشر من شهر ميلاد سيّد المرسلين صلّى الله عليه و آله سنة ثلاث و مائة و ألف ـ و كانت ليلة بعد يوم الجمعة الذي اتفق فيه عيدان عظيمان للشيعة ـ أنّي توضأت باللبن وضوءاً سابغاً بحيث يسيل في بشرة أعضاء وضوئي».

حدیث دهم منحصراً در این کتاب شرح شده است.

حدیث یازدهم را در شرح توحید[۷] نیز البته بسیار مختصر شرح کرده است؛ لکن بسیاری از مطالبی را که در الأربعین در شرح این حدیث آورده است، در شرح توحید به تفاریق در ضمن شرح احادیث دیگر آورده است.

---

۱. شرح توحید ج ۳، ص ٦۰۸.
۲. همان، ص ٦۱۱.
۳. شرح توحید، ج ۳، ص ٥٦۱.
٤. شرح توحید، ج ۲، ص ۲۹٦.
٥. شرح توحید، ج ۳، ص ٤۰۱.
٦. ج ۳، ص ٤۲۱.
۷. شرح توحید، ج ۳، ص ٦۲۹.

شرح حدیث دوازدهم که بسیار مفصل است و در حد یک رسالهٔ مستقل است منحصراً در این کتاب آمده است با این حال بسیاری از مطالب آن در مواضع مختلف شرح توحید نیز آمده است. این حدیث شرح قسمتی از خبر مربوط به مجلس امام رضا علیه السلام با اصحاب مقالات و متکلمان ادیان است که فقط گفتگوی آن حضرت با عمران صابی را در اینجا شرح کرده است.

شرح احادیث سیزدهم تا هیجدهم به این کتاب اختصاص دارد هرچند بسیاری از مطالب مطرح شده در شرح آنها در شرح توحید نیز پراکنده آمده است.

در شرح حدیث چهاردهم: «أنا أصغر من ربّي بسنتين»، «سنة» را به مرتبه تأویل و وجه آن را بیان کرده است.

شماره های نوزدهم تا بیست و دوم در هیچیک از نسخ موجود کتاب شرح الأربعین نیست.

شرح احادیث بیست و سوم تا بیست و هفتم یعنی آخرین حدیث نیز از اختصاصات این کتاب است هر چند مطالب مورد بحث در شرح آنها، در شرح توحید نیز اغلب مطرح شده است.

در شرح حدیث بیست و چهارم در بیان وجه تسمیهٔ امام علی علیه السلام به «أمیر المؤمنین» کلمهٔ «أمیر» را با توجیهاتی متکلم وحده از «مارَ»، «یَمیرُ» دانسته است.

روش تصحیح و معرفی نسخه ها:

روش تصحیح متن حاضر روش گزینشی است و هیچیک از نسخ اصل قرار نگرفته است. روش مصحح در این کتاب درست همان روشی است که در تصحیح شرح توحید صدوق بکار برده است و در آماده‌سازی متن، نوع همان کوششها بکار رفته است.

نسخ مورد استناد عبارت است از:

۱ ـ نسخهٔ چاپ سنگی علی آبادی با رمز «ع».

۲ ـ نسخهٔ شمارهٔ ٤٨٩٦ کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی در ۲۲۰ صفحه، با رمز «م». این نسخه به احتمال قوی نسخهٔ اصل چاپ علی آبادی بوده است.

۳ ـ نسخه شمارهٔ ۷۳۵۱ کتابخانهٔ آیة الله مرعشی نجفی. در ۱٤۲ صفحه، با رمز «ن». این نسخه ناقص است و از اواسط شرح حدیث شانزدهم افتاده است.

٤ ـ نسخهٔ شمارهٔ ۱۵۲۳ کتابخانهٔ ملی جمهوری اسلامی ایران در ۳۰۹ صفحه، با رمز «ج». جای عناوین مطالب در این نسخه سفید است.

توضیح و تشکر

در مقدمه جلد اول شرح توحید صدوق اظهار امیدواری کرده بودم که تمامی آثار قـاضی سعید را تصحیح و منتشر کنم. و اینک خداوند بزرگ را بر توفیق انتشار دومین اثر از مجموعه آثار او سپاسگزارم و از خداوند متعال توفیق انتشار سـایر آثـار ارزشـمند ایـن عـالم ربّـانی را خواستارم.

این کتاب با عنوان **شرح اربعین** نخستین بار در ۱۳۱۵ش مطابق ۱۳۵۵ قمری با سرمایه میرزا عیسی خان علی آبادی و با **تصحیح و مقدمه محمد علی بامداد و تقریظ فاضل فرزانه مرحوم حاج سید نصر الله تقوی** در تهران در چاپخانه اخوان کتابچی چاپ شده است. به لحاظ اهمیت مطالب مقدمه و تقریظ و ضرورت گرامیداشت یاد آن بزرگان مقدمهٔ چاپ اول را عیناً آورده‌ایم.

از مرکز نشر میراث مکتوب و مدیر عامل محترم آن جناب آقای **اکبر ایرانی قمی** که تشویق ایشان اینجانب را ـ با همهٔ گرفتاریها و اشتغالات مانع از فعالیت عـلمی ـ بـر آن داشت تـا بـا استمداد از عنایت الهی به تصحیح این کتاب همت کنم، سپاسگزاری می‌کنم و تشکر مضاعف برای این که امکان چاپ و نشر آن را نیز فراهم کردند؛ فجزاه الله خیراً.

از خوانندگان محترم توقع دارم بر این اثر که خالصاً لوجه الله فراهـم آمـده است بـه عـین اغماض بنگرند و لغزشها را باکرامت منت نهاده تذکر دهند.

از اعضای خانواده و بخصوص همسرم که همواره با تحمل مشقات، این بنده را در انـجام فعالیتهای علمی و اجرائی یاری کرده اند تشکر می‌کنم.

و به هر حال از خداوند متعال خاضعانه و خاشعانه می‌خواهم ما را در پیروی از مکتب اهل بیت پیامبر صلوات الله و سلامه علیهم ثابت قدم بدارد.

وآخر دعوانا أن الحمد للّه ربّ العالمین.

نجفقلی حبیبی

دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران

پنجم فروردین ۱۳۷۷ ش / هفتم ذیحجهٔ ١٤٢٠ ق.

سالروز شهادت حضرت امام محمد باقر علیه السلام(١١٤ق.)

مقدمه چاپ اول (۱۳۱۵ش)

تذکر قابل توجه

پس از طبع و نشر تفسیر أصفی و تفسیر شبّر شروع به طبع این کتاب شد و در روز دوشنبه چهارم خرداد ۱۳۱۵ش مطابق چهارم ربیع‌الأول ۱۳۵۵ق از طبع خارج و برای انتشار مهیا شده بود که مع الأسف رحلت ناگهانی آقای عیسی علی‌آبادی بانی طبع تصادف عجیب خود را نشان داد.

تعبیر از این واقعه به «تصادف عجیب» از آن رو است که بی اندازه آن مرحوم در اتمام و انجام این کار شتابزدگی داشت و هر قدر به ایشان گفته می شد که باید در کارها تأمل کرد که ممکن است با تأنّی بهتر به مقصود نائل گردید و شاید که بقیه اربعین را نیز متدرجاً با جستجو بدست آورد که کتاب ناقص نماند نمی پذیرفت و صریحاً می‌گفت من اطمینان به بقای خود ندارم و از کجا که بعد از من دیگران برای انجام این امر سهل انگاری نکنند. این کلام از آن مرحوم مکرر شد و اشخاص متعدد شنیده اند. گوئی این مرد صافی ضمیر قرب اجل خود را می‌دید اجل هم او را مهلت داد تا ساعت انجام این منظور. علیه رحمة الله.

تاریخ وفاتش این مصراع از بیت صادق، و منطبق با مصداق است:

ناگهان آمد یکی در جمع و گفت　　　از زمین شد بر فلك عیسی ز شوق

۱۳۱۴ + ۱ = ۱۳۱۵

کاتب این نسخه را نیز در رثاء آن مرحوم بیتی چند است که تاریخ وفات بسال قمری چنین آمده است:

کردم زوفات او چو تحقیق　　　رندی ز قلندران سر مست
زد دست به سر زحسرت و گفت　　　«ای وای که رفت عیسی از دست»

.۱۳۵۵

پس از فوت مرحوم والد، این جانب بنا به وظیفه فرزندی در اکمال و انتشار این نسخه کوشیدم تا به معرض استفاده گزارده شود و از خوانندگان محترم استدعا دارم که بانی را به «الحمدی» از اخلاص یاد و روح آن مرحوم را شاد نمایند.

محمد باقر علی آبادی

باسمه تعالی

مقدمهٔ طبع و شرح حال مؤلف علیه الرحمه

رساله ای که اینک طبع و در معرض استفادهٔ ارباب ذوق و آشنایان به معارف حقه گذارده می‌شود گنجینه ای است سرشار از حقائق حکمت و عرفان و نسخه ای است مشحون از نکته های سودمند علم و ادب.

شاید زمانه ضنّت کرده است که تا کنون پردهٔ استتار از روی این گوهر تابناک بر نداشته و نزدیک به سه قرن از تاریخ تدوین آن می‌گذرد و در این مدت در گوشه‌های این کتابخانه و آن کتابخانه محجوب مانده و گوئی سائس توفیق این بهره مندی را برای این زمان ذخیره و نصیب کرده بوده ولی تأسف اینجا است که با تمام بذل مساعی و کوششهای لازم، باز تمام آن گنجینه بدست نیامد. شاید روزگار قسمتی از آن را خواسته تا چندی دیگر مخفی و مخزون نگاه بدارد.

پس از طبع و نشر دو تفسیر گرانبهای «أصفی» و «شبّر» از طرف آقای میرزا عیسی خان علی آبادی مستشار محترم دیوان عالی تمیز رشته آن سعادت و توفیق ـ به حمد الله ـ انقطاع نیافت و انتشار این کتاب نیز متمّم آن سعادت و توفیق گردید.

برای یافتن شرح اربعینی که حاوی شرح چهل حدیث باشد از هیچ گونه کوشش و کاوش دریغ نشد و مع الأسف بر مقصود ظفر نیافتیم ولی برای شتاب در انجام آن امر خیر و این که ممکن است در تأخیر آفاتی باشد بناچار بهمان مقداری که از مجموع نسخه های گرد گشته تلفیق کردیم اکتفا شد.

این مقدار عبارت است از شرح بیست و سه حدیث و چنانچه توفیق رهنمون باشد و هفده حدیث و شرح آنها که متمم کتاب خواهد بود بدست آمد از طبع و نشر بقیه نیز دریغ نخواهد گردید.

نسخه ای که برای طبع مأخذ اتخاذ شده نسخه ای است جزو کتابخانهٔ سیدالعلما جناب آقای حاج سید نصر الله تقوی مدّعی العموم کل دیوان عالی تمیز که جامع و أصحّ از سایر مآخذ به نظر رسید و مع التشکر که معظم له در کار این کتاب نیز از هر گونه مساعدت دریغ نفرمودند.

این کتاب علی الأصل بایستی حاوی شرح چهل حدیث باشد زیرا بر طبق حدیث شریف نبوی: «مَن حَفِظَ عَلی أُمّتی أربَعینَ حدیثاً مِمـّا یَحتاجُونَ إلَیه فی أمرِ دینِهِمْ، بَعَثَه اللهُ عزّ و جلّ یَومَ القِیامَة فَقیهاً عالِـماً» جمعی از بزرگان علماء اسلام کتابهای «اربعین» در موضوعاتی که فنّ و تخصص ایشان اقتضا داشته پرداخته اند.

مؤلف سعید این اربعین نیز البته با همان منظور عنوان «اربعین» را بر کتاب خود گذاشته و

بعید است که آن عدد مبارک را ناقص گزارده باشد و حال آن که ظاهراً تألیفات او از همین کتاب آغاز می‌شود زیرا چنانچه خود در مقدمهٔ کتاب تصریح فرموده در سنّ سی سالگی بنوشتن اربعین شروع کرده است و باور کردنی نیست که شخصی تا به آخر عمر آن همه رسائل و کتب نوشته باشد و اربعین را ناتمام رهاکند.

همین نکته موجب بود که ناشر محترم برای یافتن نسخهٔ کامل بسی رنج برد و سود ندید و باز هم نومید از کامیابی نمی‌توان بود.

همان طور که هر یک از علما بر مذاق خود از احادیث آل عصمت علیهم السلام چهل حدیث انتخاب و به شرح آنها پرداخته اند، مؤلف این اربعین نیز برحسب ذوق خویش چهل حدیث از مشکلات روایات مربوط به معارف الهیه و راجع به اصول دیانت را شرح نموده و حقًّا چنانچه در خور حکیم عارفی مانند او می‌باشد از عهدهٔ آن تعهد برآمده است. تنبّهات و تفطّناتی از نوک خامه اش جاری گشته که خاص خود او است و درخور دانشی برتر از اطوار اهل ظاهر.

بر آشنایان این عالم مخصوص هویدا است که چنین ترشحات روحی حاصل درس و کتاب و تحصیلات صوری نیست که «من لم‌یذق لم‌یدر»، «تا نچشی ندانی». خالی از خود شدن و با خویش یا با عالم درونی اتصال یافتن نه کار هر کس است و نه بهرهٔ هر خس. این کار مرگ به اختیار می‌خواهد پیش از موت طبیعی. عجبا زنده چگونه به میل و اختیار تن به مرگ می‌دهد و پای بر سر هستی خود می‌گذارد.

تمام اشکال همین است و این که وادی پر مشقت سلوک را جز قدم استقامت مردان استوار نپیموده برای آن است که هر کسی توانائی این فداکاری ندارد و به آسانی تن به مرگ نمی‌دهد

سلوک راه عشق از خود رهائی است ‌ ‌ ‌ نه طیّ منزل و قطع مقامات

وسیلهٔ کامیابی در این راه دو چیز است: مجاهدت شخصی و عنایت باری.

این مرگ که حیات حقیقیش نام نهاده اند در هر دور و طوری نصیب معدودی از مردان بوده و این خلعت ازلی جز بر اندام تنی چند از ارباب استقامت پیرایه نشده است.

سرمد غم عشق بوالهوس را ندهند ‌ ‌ ‌ شور دل پروانه مگس را ندهند
عمری باید که یار آید به کنار ‌ ‌ ‌ وین دولت سرمد همه کس را ندهند

قاضی سعید از جمله سعادتمندانی است که به یاری پایمردی و استواری و توفیقات حضرت باری در زمرهٔ همان عدهٔ معدود مردان دوره و عصر خود داخل است. استعداد ذاتی، محیط مناسب، اساتید عالی مقدار، مجاهدت شخصی و عنایت الهی همه یکباره دست بهم داده و بالنتیجه این مرد به کمال مطلوب خود رسیده است طوبی له و حسن مآب.

ترجمه و شرح حال مفصلی از مؤلف به نظر نرسید و فقط در کتاب روضات الجنات تألیف

میرزا محمد باقر خوانساری اصفهانی ذیل شرح حال قطب الدین ابوالحسین سعید بن هبة الدین بن الحسن الراوندی معروف به **قطب راوندی** به مناسبت همنامی قاضی با قطب شرح مختصری از حالات او نوشته شده است.

مجال تتبع کامل نیز در تمام مؤلفاتش که بدست آمده نیافتیم تا تعرفهٔ بیشتری از مؤلف محترم بتوان کرد؛ علی هذا بقدر میسور و اجازت فرصت، شرح حالی که فی الجمله معرفی از مقام و شخصیتش باشد ذیلاً نگاشته می‌شود:

نامش **محمد** و نام پدرش **مفید** و ملقب است به **سعید**. اهل شهر **قم** و معروف به **قاضی سعید قمی** می‌باشد. پدرش از علماء قم بوده و فرزندی داشته[1] ملقب به **صدر الدین** که از جد و پدر به میراث معنوی بهره‌مند و در حضرت معصومه مدرّس بوده و منصب قضاوت آذربایجان بدو تفویض شده است.

صاحب عنوان از علمای قرن یازدهم هجری است و در اواخر عهد صفویه می‌زیسته و نزد شاه عباس دوم پادشاه وقت بسی محترم و گرامی بوده است.

معلومات عصری را بکمال داشته و بالخاصه در فنون ادب و هر دو حکمت مشّاء و اشراق و فنّ حدیث و فقاهت در آن عصر مورد انکار احدی نبوده است. از طرز شرحی که از عبارات و الفاظ می‌کند مراتب تسلطش در علوم عربیت پیدا و این که در آن عصر قضاوت دار العلمی مانند بلدهٔ قم بدو تفویض گردیده پیداست که به کمال فقاهتش اذعان داشته اند. بـه نـقل صاحب **روضات** از صاحب **ریاض العلما**، قاضی به «حکیم کوچک» نیز ملقب بوده است و گویا این قید امتیازی برای تمایز اوست از استاد حکمتش شیخ **رجبعلی تبریزی اصفهانی** که استفاده منطق و حکمت در آن عصر به مَدرس او در پایتخت بزرگ ایران مخصوص بوده است.

از همین لقب اندازهٔ تبحر مؤلف را در علوم حکمت می‌توان تشخیص داد.

بر حسب طرز تدریس و تحصیل سابق، علماء سلف نزد اساتید کثیره تلمذ می‌کرده‌اند و قاضی سعید هم برحسب نبوغش در علوم عصری مسلّماً اساتید بسیار در قم و اصفهان دیـده است. لکن آنچه از مطاوی کلمات خود استفاده می شود در خدمت سه استاد نامی سه علوم نهائی را بپایان آورده: یکی **شیخ رجبعلی تبریزی** سـابق الذکـر و دوم **مـلاعبد الرزاق لاهـیجی** صاحب کتاب شوارق و سوم مرحوم محمد بن مرتضی ملقب به محسن و متخلص به **فـیض**

---

۱. قال صاحب روضات الجنات: و له ولد فاضل متکلم یلقّب بـ«المولی صدر الدین قاضی سعید» و کان مدرّساً لأصول الکافي في حضرة المعصومة ثمّ صار متولیاً لمنصب أبیه المبرور بآذربیجان. و له أیضاً ولد فاضل کان قاضیاً بقُمْ یلقّب بـ«جمال الدین».

کاشانی. و خود قاضی سعید به فیوضات استادش فیض بیشتر بالیده. و می توان این طور تقسیم کرد که منطق و حکمت مشاء را نزد حکیم رجبعلی در اصفهان استفاده کرده و حکمت اشراق را در بلدهٔ قم از محضر لاهیجی صاحب شوارق و علم حدیث و معارف الهیه را از فیوضات فیض.

حاشیه ای که بر شرح اشارات شیخ الرئیس نوشته نتیجهٔ معلومات مشائی اوست و سایر مؤلفاتش را بایستی نتایج پرورشهای **فیض** و **فیاض** دانست و افروختگی قریحهٔ شخصی.

ظاهراً انقلاب حال و از صورت به سوی معنی گرائیدن این شخص سعید مرهون برکات و **فیاضی فیض می‌باشد و دیگر از آن وادی قدم از قدم برنداشته.**

وقف الهوی بی حیث أنت فلیس لی　　　متقدمٌ عنه و لا متأخر

و در این دریای بیکران غرق شده است و پس از آن دم از کشف و شهود زده و غیر آن عالم را تحقیر می‌کند.

هر که در بحر عدم رفت نیامد بیرون　　　گوئیا از پس این پرده تماشائی هست

در مقدمهٔ کتاب **اربعینیات** چنین می‌نگارد و چون خود را تا حدّی معرفی کرده محل حاجت را عیناً نقل می‌کنیم:

«و ذلك بعد تسياري في بساتين رموز الحكماء المتألهين و تذكاري لأسرار العرفاء الكاملين من الأقدمين و الآخرين و حظيتُ من قسط كل من تلك الطوائف بحظ وافر و ملأت بزلال مناهل فوائدهم حياض القلب و المشاعر و جمعتُ ذخائر في دفاتر متفرقة و نظمتُ دراري فرائد في نظام التفرقة، ثمّ رأيتُ أن أضع أربعين كنزاً من صغار هذه اللئالي و ذخائر تلك المعاني العوالي في مجموع شامل لبيوت، ففتح لي أربعون باباً من كنوز التحقيقات البديعة و عثرتُ منها على اللئالي النازلات من تلك السحائب الرفيعة، فجمعتُها في تلك الكراريس للخلان الأوانيس و سمّيتها بـ**الأربعينيات لكشف أنوار القدسيات** و من الله تأييدي و عصامي و به عن شرّ خلقه اعتصامي فهذه رسائل أرباب الشهود و مسائل أصحاب العهود و مكاتيب إخوان الوفاء و مراسيل خلان الصفاء؛ فخُذْ ما آتيتُك و كُنْ من الشاكرين».

خلاصه این که سایر جنبه های علمی قاضی سعید در جنبهٔ عرفانی او مندک شده بلکه هستی خود را نیز در این راه باخته است جز وحدت حقّه و یک وجود فیّاض هیچ نمی‌بیند و در هر باب سکوت اختیار کرده است جز در این موضوع

حرام باشد با دیگران سخن گفتن　　　کجا حدیث تو آید سخن دراز کنم

تمام مؤلفاتش از رسالهٔ مختصر **جبر و اختیار** تا **شرح توحید صدوق** که در سه مجلّد است[1] از اطراف و حواشی منظور معنوی او خارج نیست. معرفت آخرین مرحلهٔ سیر سعادتمندان است و چون آن را پایان و کرانی نیست و در هر قدمش کشف و لذتی خاص و تازه بهرهٔ سالک می‌شود گذشتن از آن عالم و به عالم دیگر روی کردن سنجیده و دانسته پا بر سعادت خود زدن است و کدام خردمند بیک چنین داد و ستد سراسر خسران تن در خواهد داد.

همانطور که از نتیجهٔ اشراقات مدرسهٔ بزرگ مرحوم ملاصدرا دو نفر به مقام انسانیت فائض شدند یکی **فیض** و دیگری **فیاض**، از مدرسهٔ معرفت **فیض** نیز دو نفر فارغ التحصیل و کامل بیرون آمده‌اند:

یکی شیخ نور الدین محمد بن مرتضی برادر زاده استاد که بسیار محبوب و طرف توجه و میل عمّ خود بوده است و از کتاب موسوم به **الحقائق القدسیة و الدقائق الإنسیة** که در مبدأ و معاد نوشته پیداست که در مرحلهٔ حکمت و عرفان و آشنائی با غیر عالم حس چه پایهٔ بلندی دارد.

دوم را باید صاحب این ترجمه دانست که از انفاس قدسیهٔ استاد بهرهٔ کامل برده است.

مذاق فقاهتی قاضی

قاضی در تشرع و فقاهت مسلّماً مذاق اخباری داشته و از استاد خود پیروی کرده است؛ أمّا چه اندازه در این مذاق متعصب بوده، نمی‌دانیم شاید در این باب نیز از مقتدای خود دست کمی نداشته باشد.

صاحب **لؤلؤة البحرین** در باب فیض می‌گوید: کثیر الطعن بر مجتهدین اصولی بوده و حتی در کتاب **سفینة النجاة** به کفر قسمتی از علما کرده است تا چه رسد به فسق؛ زیرا این آیه را برای تعریض به مخالفین آورده است: ﴿**یا بُنَیّ ارْکبْ مَعَنا و لاتَکُنْ مَعَ الکافِرینَ**﴾.

تولد و رحلت قاضی

بتصریح بعضی قاضی در قم متولد شده، ولی در چه تاریخ، تصریحی در این باب ندیده‌ایم، لکن بتقریب ذیل می‌توان سال تولد او را استنباط کرد:

---

١. قال بعض الأفاضل: «و له من المصنفات الشائعة كتاب شرحه الكبير على توحيد الصدوق في عدة مجلدات رأيت ثلاثة من مجلداته و جلد الرابع و هي آخر مجلداته موجود عند بعض الأجلّة. و قد وقع بعض ما هو منها بخط مؤله المبرور و كان في نهاية الحسن بيدي هذا العبد في سنوات القبل و الله يعلم أنّ لذة مطالعته في المذاق إلى هذا الزمان و كان من خزانة كتب سميّنا الحكيم المتأخر الملقب بـ«النواب» عليه رحمة الله الملك الوهاب».

در سنّ سی سالگی چنانکه گذشت و خود در مقدمه اربعین آورده به تألیف آن پرداخته است، بیست و یک سال بعد از این بسال هزار و نود و نه هجری در اصفهان حدیث غمامه را شرح کرده و آن وقت پنجاه و یک سال داشته بنا بر این سال تولد او سنهٔ هزار و چهل و هشت هجری است و تاریخ تألیف اربعین هزار و هفتاد و هشت.

و این که بعضی وفات قاضی را بطور احتمال در اواخر مائه یازدهم هجری نوشته اند بس بعید است زیرا شرح حدیث غمامه را در اصفهان چنانکه گذشت بسال هزار و نود و نه نوشته یعنی شروع به نوشتن آن کرده و در شهر قم مسلماً رحلت کرده و همانجا بخاک سپرده شده و شخصی مانند او که طرف توجه مخصوص پادشاه وقت بوده و موقع مهمی داشته چگونه در سال آخر صده یازدهم شروع بنوشتن رسالهٔ نسبة مفصلی کرده و بلافاصله به شهر قم مراجعت و فوت می‌نماید. به نظر ما وفاتش در اوائل قرن دوازدهم هجری است و به هر تقدیر از عمر دراز بر خلاف استادش فیض بهره نداشته و سنین حیاتش به مرحلهٔ شَست نرسیده است مع ذلک مصیبت مرگ فیض را دیده و قدر متیقن ده سال بعد از رحلت استاد در این نشانه می‌زیسته، زیرا فیض در سال هزار و نود و یک هجری بسنّ هشتاد و چهار سالگی از زحمت تن رهائی می‌یابد. علیهم رحمة الله تعالی و برکاته.

تألیفات قاضی

یکی همین کتاب **اربعین** است که گویا اولین تألیف او باشد.

دیگری **حاشیه بر شرح اشارات** شیخ الرئیس ابوعلی بن سینا.

و رسالهٔ سوم در **حقیقت** که آن را **کلید بهشت** نام نهاده. و بر این سه کتاب دست نیافته ایم.

از مؤلفات قاضی **شرح توحید صدوق** است در سه جلد که حقّاً باید آن را شاهکار نفیس نویسنده خواند و جای تعجب است که یک چنین کتابی تا به حال طبع و نشر نشده و یا آن که اهل ظاهر از نشر آن جلوگیری کرده اند.

تألیفی دارد بنام **اربعینیات** مشتمل بر چهل رساله در موضوعات مختلفه که نام هر رساله حاکی از مندرجات آن می‌باشد و با این که در مقدمه کتاب تصریح به اشتمال آن بر چهل رساله فرموده، مجموعه ای که حاوی تمام آن عدد باشد دیده نشده و آنچه بنظر رسیده بشرح ذیل است[۱]:

---

۱. و نقل من مؤلفاته الموجودة في مكاتيب العراق: رسالة في معنى المعرفة، و رسالة في تحريم الدخان و أظنّهما أيضاً من الأربعينيات، و حاشية على أصول الكافي.

اول ـ **روح الصلاة** که به استاد خود فیض هدیه کرده است.

دوم ـ **در حقیقت اختلاف واقع در قراآت هفتگانهٔ قرآن** که شب جمعهٔ دوم شهر جمادی الآخره سال هزار و هشتاد و نه در شهر قم بنگاشتن آن شروع کرده.

سوم ـ **فرائد**[1] **رضویه** در شرح حدیث رأس الجالوت که از مشکلات احادیث مرویه می‌باشد.

چهارم ـ **رسالهٔ مرقاة الأسرار در مسألهٔ ربط حادث به قدیم.**

پنجم ـ **نفحات الهیه و خواطر الهامیه** رساله ای است مسجع در حکمت اشراق و تحقیقات عرفانی که موضوعات منظوره را بطور اختصار بیان کرده و در این رساله با این که جنبهٔ ادبی نویسنده بنگارش پرداخته باز جنبهٔ عرفان او کار خود را کرده است.

ششم ـ **رسالهٔ انوار قدسیه در تحقیق هیولی و صورت و نفس ناطقه و مطالب دیگر.**

هفتم ـ رسالهٔ موسوم به **مقصد اسنی در تحقیق ماهیت حرکت و وجود آن.**

هشتم ـ رسالهٔ وَردیه در تحقیق سوانح معراجیه

نهم ـ ترجمهٔ رساله ای از شیخ رجبعلی استادش که از او «استادنا حکیم الهی» تعبیر کرده و آن را به **برهان قاطع و نور ساطع** نامیده است.

دهم ـ رسالهٔ طلایع و بوارق در تحقیق حقایق امکانیه و این که صورت انسانیت بهترین آنهاست. این رساله را در سال هزار و نود و پنج در اصفهان نگاشته و عنوان هر موضوعی بلفظ «بارقه» معنون است.

این ده رساله در یک مجموعه جمع است و آن مجموعه فعلاً جزو کتابخانهٔ مجلس شوری می‌باشد.

مجموعهٔ دیگری که در شهر قم بدست آمده مشتمل است بر چهار رساله از رسائل اربعینیات:

اول ـ در علم الهی و تحقیق در موضوع مسائل و مقصد آن.

دوم ـ **شرح حدیث غمامه** که این دو رساله نسبهٔ مفصل است.

سوم ـ رسالهٔ مختصری در **اتحاد عاقل و معقول.**

چهارم ـ رسالهٔ مختصرتری در **جبر و اختیار.**

مجموعهٔ دیگری نیز در طهران بدست آمد که اضافه بر سایر مجموعات فقط یک رساله در باب فضل علم و عالم و متعلم دارد.

محمد علی بامداد

---

۱. فوائد رضویه صحیح است. به احتمال غلط چاپی باشد.

[تقریظ حاج سید نصر الله تقوی]

بسم الله الرحمن الرحیم

مَن حَفِظَ عَلی أمّتی أربَعینَ حدیثاً مِمّا یَحتاجُونَ اِلَیه فی أمرِ دینِهِمْ، بَعَثَه اللهُ عزّ و جلّ یَومَ القِیامَة فَقیهاً عالِماً

این حدیث شریف نبوی را شیخ بهاء الدین محمد العاملی (متولد ۹۵۹ متوفی ۱۰۳۱هـ)در کتاب **شرح اربعین** با ذکر رُواة از حضرت کاظم علیه السلام از حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم روایت کرده.

نیز در اصول کافی با اندک اختلاف لفظی ذکر فرموده.

خبر مذکور میان علماء اسلام با اختلاف مذاهب بحدّی مشهور و معروف است که بسیاری حکم به تواتر آن نموده اند.

علامهٔ مجلسی (ره) (متولد ۱۰۳۷ متوفی ۱۱۱۰هـ)در کتاب **بحار الأنوار** بابی مخصوص به عنوان «باب مَن حفظ اربعین حدیثاً» وضع کرده و مضمون خبر را به طرق چند از **أمالی** و **خصال** صدوق و **اختصاص** مفید و **صحیفة الرضا** و **غوالي اللئالي** نقل نموده است.

حاجی خلیفه در **کشف الظنون** پس از نقل خبر متجاوز از هشتاد کتاب اربعین از تصنیف علمای سنّت با ذکر مصنفین آنها معرفی کرده است.

در کتاب **کشف الحجب و الأستار**، سید اعجاز حسین کنتوری چهارده کتاب اربعین از تصنیف علمای شیعه با ذکر مصنفین آنها یاد کرده.

از این بیان مختصر اهمیت موضوع حدیث مزبور مکشوف می‌شود.

کتابهائی که بنام اربعین، علماء خاصه و عامه پرداخته اند بر حسب ذوق و سلیقه و اختلاف مسلک نویسندگان در اختیار احادیث (از توحید ربانی و ذکر صفات سبحانی و احادیث احکام و عبادات و مواعظ و خطب و اخلاق و انتخاب اخبار صحیح السند) متنوع است همچون **اربعین خویشاوند** در مناقب فقرا و صالحین و **اربعین طاشکبری** زاده در مزاح و مطایبات حضرت رسول صلی الله علیه و آله و **اربعین ابن الجزری** که از احادیث صحیح تر و فصیح تر فراهم شده و **اربعین الودغانی** که از چهل خطبه جمع آمده و **اربعین العدلیه** که از اخبار عدل و داد مرتب گردیده و اربعینهای ابن عساکر و سیوطی در امر نبوت و عبادات و اربعینها شیعه که غالباً در فضائل حضرت علی علیه السلام و سایر ائمه تألیف شده است.

ظاهراً قدیم تر کسی که بمقتضای مضمون خبر معروف به فکر جمع آوری کتاب چهل

حدیث افتاده عبد الله بن مبارک مروزی است (متوفی ۱۸۱هـ).

معروفترین کتاب اربعین که علمای سنّت نوشته‌اند همانا **اربعین الطائیه** تصنیف ابوالفتوح محمد بن محمد الطائی است (متوفی: ۵۵۵هـ).

و معروف تر و مرغوب تر از آن **اربعین النووی** از یحیی بن شرف الدین النووی الشافعی است (متولد ٦٣١ متوفی ٦٧٦هـ)که در مقاصد مختلفه گرد آمده است و به شهادت حاجی خلیفه در **کشف الظنون** تا هجده شرح بر آن نوشته شده.

و امّا قدیمترکس از شیعه که کتاب اربعین تألیف کرده باشد فعلاً جز احمد بن عبد الملک المؤذن کسی شناخته نشد مگر به تتبع بیشتر معلوم گردد که دیگری قبل از او از شیعه اقدام به جمع اربعین کرده باشد. احمد بن عبد الملک کتاب خود را در فضائل حضرت زهرا علیها السلام پرداخته. دیگر ابوسعید محمد بن احمد الخزاعی النیسابوری جد ابو الفتوح صاحب **تفسیر روح الجنان** معروف که کتاب او موسوم بوده به **الأربعون عن الأربعین في فضائل أمیر المؤمنین علیه السلام** که چهل خبر از چهل شیخ از چهل صحابی نقل کرده.

با توجه به این مقدمات مسلم است که حدیث نبوی اعتبار و اهمیت فوق العاده داشته و همه علمای مبرّز را به خود مشغول کرده.

اینک از دیباچه‌ای که فاضل ادیب آقای محمد علی بامداد عضو محترم پارکهٔ دیوان عالی تمیز ترتیب داده و در حال مصنّف این اربعین تتبع فرموده‌اند مقام بلند صاحب کتاب و مسلک عرفانی او را روشن می‌سازد.

و الحق در تحقیق احوال او از تولد تا وفات رنج و زحمت شایان تقدیر بر خود هموار کرده‌اند. امید است که مراجعه کنندگان را بهرهٔ کامل نصیب گردد.

البته اهمیت تحقیقات آقای بامداد بر خاطر دانشمندان پوشیده نیست و شکر این گونه خدمات به عالم معارف بر همه کس لازم و واجب است و در نظر اهل معرفت زحمت ایشان و مساعی جمیلهٔ آقای عیسی علی آبادی عضو محترم محکمهٔ انتظامی خلف مرحوم میرزا باقر مستوفی علی آبادی که هیچگونه دریغ در نشر این گونه آثار ندارند مشکور و منظور است.

نصر الله تقوی

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله الذي أغنانا بمعادن حكمته عن زخارف الدنيا، و هدانا بفضل رحمته إلى خُزّان وحيه محمّدٍ و آله أئمّةِ الهدى صلوات الله عليهم ما دامت السّماوات العُلى[١].

أمّا بعد[٢] فيقول خادم الشرع المبين و راصد علوم الأئمّة الطاهرين[٣] محمّد المدعوّ بسعيد الشريف: هذه جملة من الأخبار المستعضَلة و نبدة من الأحاديث المستصعبة، المأثورة عن معادن الوحي و الحكمة، قد تيسّر لي بعون الله و تأييده حلُّها وتفرّدتُ بفضل الله و توفيقه في كشف النقاب عن أستارها بالنور الذي اقتبستُ من مشكاتهم، والكشفِ الذي حصل لي من متابعتهم صلوات الله و تسليماته عليهم. و ذلك حين ما مضى من عمري الثلاثون[٤] و في ذلك فليتنافس المتنافسون[٥]. و أسأل الله تعالى أن

---

١. العلى: ـ ن.
٢. أمّا بعد: بياض في ج.
٣. قارن كلامه هذا وكلام استاذه في العلوم الحقيقية ـ كما يعبّر نفسه عنه ـ الفيض الكاشاني في مقدّمة جامعه «الوافي»: «أمّا بعد، فيقول خادم علوم الدين و راصد أسرار الأئمّة المعصومين» ترى مدى تأثّره وتقليده عن استاذه رحمهما اللّه.
٤. يظهر من مقارنة قوله هذا وقوله في خاتمة رسالة «مرقاة الأسرار» (مخطوط): «واتّفق الإتمام على يدي مؤلّفه ... في وطنه قم... بعد ما مضى من العمر خمس وثلاثون سنة، عاشر ذي القعدة سنة أربع وثمانين من الألف الثاني من الهجرة»: أوّلاً، انّه ولد في سنة ١٠٤٩ من الهجرة، وثانياً كان شروعه بتصنيف هذا الأثرالقيّم سنة ١٠٧٩.
٥. فليتنافس: فلينافس ن.

يجعل خزانة هذه الأسرار صدور الأحرار[1] و يعصمها من استراق سمع الأشرار، الذين يظنّون بالله الظنون و يكفرون بالحق و به يعدلون.

۱. قارن تعبيره هذا و قوله في مقدمة شرح التوحيد، ج ۱، ص ۱۸: «أن يجعل مغارب هذه الأنوار جبال عقول الأحرار» مع قول أستاذه الفيض الكاشاني في مقدّمة أصول المعارف، ص ٦: «و لا جعل قبور أسراره إلّا صدور الأحرار» و أيضاً في مقدّمة عين اليقين ص ۲٤۰، طبع حجر طهران ۱۳۲۰ هـ. ترى مدى تأثّره من أستاذه.

الحديث الاوّل

رَوى صدوق الطائفة ـ رضي الله عنه ـ[1] في توحيده[2] بإسناده عن النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم ـ أنّه قال:

إنّ لله عزّ و جلّ عموداً من ياقوتة[3] حمراء رأسُه تحت العرش و أسفلهُ على ظَهْر[4] الحُوت في الأرض السابعةِ السُّفلى، فإذا قال العبدُ: «لا إلٰه إلّا الله» اهتزَّ العرشُ و تحرَّكَ العَمود و تحرّك الحوت[5] فيقول اللهُ تَبارَك و تَعالىٰ: أُسكنْ يا عرشي! فيقولُ: كيفَ أسكنُ و أنتَ لم تغفِرْ لقائلها! فيقولُ الله تبارك و تعالى: اشهَدُوا ملائكتي[6] أنّي قد غَفَرتُ لِقائِلها.

إشارة: لعلّ «العَمودُ»: الواسطُ[7] بين «العرشِ» العظيم و «الأرض السابعة»: هي[8] الألوهية التي تقوم بها السماوات ـ عقولها و نفوسها و أرواحها ـ والأرضون ـ قواها و صورها و أجسامها ـ و بها ينتظم النظام و يصلح أمر المبدأ و الختام[9].

و «العرش» هو جملة الموجودات.

---

١. رضي الله عنه. ـ ن.

٢. التوحيد، باب ثواب الموحدين، حديث ٢٠، ص ٢٣

٣. ياقوتة: ياقوت ع.

٤. ظَهْر: ظاهر ن.

٥. وتحرّك الحوت: ـ ع.

٦. ملائكتي: سكّان سماواتي (التوحيد، ص ٢٣).

٧. الواسط: الواسطة م ن.

٨. هي: والأصحّ «هو» لأنّه عائد إلى «العمود».

٩. «الختام» يناسب «البدء»، كما أنّ «المعاد» أنسب بـ «للبدأ».

«والحوت» هي الصورة القائمة بموادّ الأجسام، و بالجملة، مفصّل الموجودات.

و الوجه في[1] كون الحوت هي الصورة ما قد ثبت أنّ الماء الذي ورد أنّه أوّل المخلوقات[2] هي المادّة، و لا ريب أنّ حياة الحوت إنّما[3] هي بالماء كما أنّ وجود الصورة إنّما يكون بالمادّة.

و «حركة العمود» عبارة عن ظهور الألوهية من موطن العبودية.

و «حركة العرش و الحوت» ـ اللذَين هما عبارتان عن جملة الموجودات و مفصّلها ـ كنايةٌ عن استهلاك الكلّ في نظر العبد حين التّهليل، إذ مُفاد الكلمة المقدّسة[4] إنّما هو نفي الأغيار وإثبات الواحد القهّار، و لا شكّ أنّ الفناء حركة على[5] طريقة الإلهيين[6] فتبصّر![7].

تطبيق

هناك فليتحدّس[8] من مطابقة الإنسانَين ـ الكبير والصغير ـ أنّ ذلك كلّه[9] واقعٌ في الصغير فنقول[10]:

يمكن أن يكون المراد «بالعمود»: هي[11] العروق و الأوردة المنشعبة من القلب الذي هو محل اللطيفة الإلهية إلى اللسان؛ و «حمرتها»: هي كونها مكسُوَّة[12] باللّحم؛ و

---

١. في: من ن.

٢. لعلّه إشارة إلى حديث: «فأوّل شيء خلقه من خلقِه، الشيء الذي جميع الأشياء منه و هو الماء» (التوحيد ص ٦٧).

٣. هي: هوم.

٤. المقدّسة: المقدّمة ج.

٥. على: عن ن.

٦. الإلهيين: الإلهيّة ع.

٧. راجع: شرح توحيد الصدوق للمؤلف، ج ١، ص ٤٥ ـ ٤٧؛ و إن كان رضي الله عنه أرجع في الشرح المذكور بهذا الكتاب بقوله: «و قد بسطنا الكلام في ذلك في كتابنا «الأربعين».

٨. فليتحدس: فليتحدث ن.

٩. كلّه كلّ ن.

١٠. فنقول: فيقول ع.

١١. هي: والأصحّ «هو» لأنه عائد إلى «العمود».

١٢. مكسوّة: مكسّرة ع.

«ياقوتيته»: [عبارة][1] عن صفاء اللحم و صقالته.

والمراد بـ«العرش»: قلب المؤمن لأنّه العرش الأعظم و مقرّ سلطنة الملك الأكرم كما في القدسيات[2]: «لايَسَعُني أرضي ولا سمائي بل يسعني قلب عبدي المؤمن، فإنّه ينقلب[3] معي و في و بي» أي لايسعُني ـ من حيث مرتبَتَيْ إجمالي وتفصيلي ـ أرض الأجسام و القوى السفلية، و لا سماء[4] العقول و النفوس و الأرواح العلوية، بل يسعني ـ من تَينك الحيثيّتَين ـ قلب عبدي المؤمن، فإنّه ينقلب[5] معي في جميع الشؤون و لذلك سمي «قلباً».

والمراد بـ«الحوت»: اللسان لشبهه به، و لعدم[6] خلوّه من الرطوبة اللعابية؛ و العلو والسفل في اللسان و القلب من حيث المرتبة و الشرف.

و «كون العمود رأسه تحت العرش» عبارةٌ عن انشعاب تلك العروق من أسفل القلب.

و «كونه على ظهر الحوت» إشارة إلى انبثاث[7] تلك العروق في جرم اللسان كما لا يخفى.

و «كون الحوت في الأرض السابعة عبارة عن كون اللسان جسماً لأنّ الجسمية أسفل الأشياء.

و «اهتزاز عرش [8]القلب» عبارةٌ عن حركته يميناً و شمالاً كما هو شأن قلب أهل الله خاصّة؛ أو عن اقشعراره الذي يتبعه اقشعرار سائر الجسد، قال تعالى: ﴿وَتَقْشَعِرُّ منهُ جُلُودُ الذين يَخْشَونَ﴾[9] و ذلك بواسطة عظمة المذكور عنده كما يحصل للأكثرين؛ أو عن فنائه بكليته لأنّ الفناء إنّما يكون بالحركة كما قلنا وذلك للأقلّين.

---

١. عبارة: ـ ع م ن ج.
٢. بحار، ج ٥٨، ص ٣٩ و ج ٨٢، ص ٢٤٣.
٣. ينقلب: يتقلّب م.
٤. لاسماء: الأسماء ع.
٥. ينقلب: يتقلّب م.
٦. لعدم: بعدم ع.
٧. انبثاث: انثبات ع.
٨. عرش: العرش ج.
٩. الزمر: ٢٣ وفي النص: «...الذين آمنوا».

مباحث لفظيّةٌ فيها إشاراتٌ حكميّة

البحث الأوّل

مايتعلّق بلفظة الجلالة الشريفة وفيه مقامات

المقام الأوّل

فيما يتعلق بالاشتقاق[1]

اعلم أنّه قد اختلف كلام أهل الكمال و تشعّبت المذاهب و الأقوال في لفظة الجلالة المقدسة، كما اضطربت الأنظار و تاهت العقول و الأفكار في مدلولها المحتجبِ بأنوار العظمة و الجلال عن خفافيش العقل و الخيال، وكأنّه قد انعكس بعض أشعّة المعنى على اللفظ فتلجلجتْ ألسُن الناطقين عند بيانه و تحقيقه، و تجلّى بعض لمعات المسمّى[2] على الاسم فانبهرتْ أعيُن المستبصرين إلى طريقه:

فقيل: هو لفظ عبري[3].

و قيل:[4] سريانيّ؛ و على القولين أصله «لاها» فعرّب بحذف الألف الأخيرة و إدخالِ الألف و اللام عوضاً عنها.

و قيل: هو عربي، فاختلفوا: أ هو اسم أم صفة، مشتق أو غيره، علَمٌ أو غير علَم[5].

فالاشتقاقيّون تشعّبوا إلى فرقتين[6]:

ففرقة ذهبوا إلى أنّ الأصل في الجلالة «لاه» مصدر «لاه، يَليهُ لاهاً ولَـيْهاً»: إذا احتجب و ارتفع و هو مصدر بمعنى الفاعل، أُدخِل عليه الألف و اللام؛ و أمّا التفخيم فمّا اجتمعت عليه العرب[7]. سمّي به سبحانه لأنّه محتجب عن البصائر مرتفع عن إدراك

---

١. راجع: التفسير الكبير للرازى، ج ١، ص ١٥٦ ـ ١٦٣؛ مجمع البيان، ج ١، ص ٩٠.

٢. المسمى: المعنى م.

٣. عبري: عربى ج؛ عبراني ن.

٤. قيل: + هو ع ن.

٥. غير علم. غيره ن.

٦. راجع: مجمع البيان، ج ١، ص ٩٠، في تفسير فاتحة الكتاب؛ التفسير الكبير، ج ١، ص ١٥٦-١٦٣

٧. الكشاف، ج ١، ص ٦، في تفسير «بسم الله» من سورة فاتحة الكتاب.

الضمائر.

و يؤيّد ذلك القول ما رَوى الإمام محمّد بن عليّ الباقر ـ عليه السّلام ـ عن جدّه عليّ بن أبي طالب ـ على [١] ما في توحيد الصدوق [٢] رحمه الله في حديث وهب ـ أنّه قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «و الله هُو المَسْتورُ عن دَرَكِ الأبصار، المحجوبُ عن الأوهام و الخَطَراتِ».

و الفرقة الثانية تفرّقوا إلى صنفين: فصنف ذهبوا إلى أنّ أصل الجلالة المقدسة «إله» على وزن عِماد، حُذفت الهمزة وعوّض عنها الألف واللام، ومن ثمّ لم يسقطا حال النداء [٣]، و لا وصلت تحاشياً عن حذف العوض أو جزئه. و خصّ القطع بالنداء لتمحّضها حينئذ في العوضيّة و عدم بقاء شائبة التعريف، وإلّا يلزم اجتماع أداتَيْ التعريف و أمّا في غير النداء فالتمحّض غير حاصل كما لايخفى.

و قيل: بل حذفها مَقيسٌ على تخفيفها؛ فالتعويض من خواصّ هذا الاسم إذ المحذوف القياسي في حكم المثبت فلا يحتاج إلى العوض.

و هذا الصنف أيضاً تفرّقوا في اشتقاق «الإله» فقيل: هو من «ألَهَ» بالفتح ـ كعَبَد وَزْناً ومعنىً ـ «إلهَةً» كعبادة و«ألوهَةً» و«ألوهيةً». قالوا: و هو بمعنى «المألوه» كالكتاب بمعنى المكتوب كذا قال شيخنا البهائي: ـ رحمه الله ـ مطابقاً لما نصّ عليه الأكثر.

أقول: و فيه نظر لأنّ جعل «المألوه» بمعنى المعبود ممّا يكذبه الروايات عن أئمّة أهل الايمان و الكلمات من أهل العربية و اللسان:

ففي توحيد الصدوق [٤] ـ رضي الله عنه ـ عن الرضا ـ عليه السّلام ـ في خطبة طويلة: قال عليه السلام: «لَهُ مَعني الربوبيةِ إذ لا مَربوبَ، و مَعنَى الألوهية [٥] إذْ لا

---

١. على: ـ ع.

٢. التوحيد، باب معنى «قل هو الله احد»، حديث ٢، ص ٨٩.

٣. الكشاف، ج ١، ص ٥.

٤. التوحيد، ص ٣٨.

٥. معنى الألوهية: حقيقة الإلهية (التوحيد)

مألوهَ، و معنى العالم إذْ لا معلوم،[١] ومعنى الخالق إذ لا مخلوقَ، و تأويلُ السمعِ إذ لا مسموعَ[٢]» وهذا كلام صريح و نصّ فصيح علىٰ أنّ «المألوهَ» بمعنى[٣] العابد لا بمعنى المعبود ـ كما في أخواتها ـ و مَن رام في ذلك تكلّفاً فقد خالف بديهة العقل و ركب شططاً.

و في توحيد الكليني[٤] ـ رضي الله عنه ـ عن هشام بن[٥] الحكم أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن أسماء الله و اشتقاقها: «اللهُ ممّا هو مشتقٌّ؟ قال: فقال لي: يا هشامُ! اللهُ مشتقٌ من «إله» و الإله يقتضي مألوهاً» ـ الحديث. و المعنى أنّ الإله لمّا كان بمعنى المعبود، والعبادة من الأمور النسبيّة و ظاهر أنّ النسبة[٦] إنّما يتحقق بالمنتسبَيْن، فالمعبود يقتضي عابداً[٧] فيكون المألوه بمعنى العابد. و يؤيّد ذلك قوله ـ عليه السلام ـ بعد ذلك: «فمَن عَبَد الاسم دَون المعنى فَقَد كَفَرَ[٨]».

و العجب من الأستاذ ـ دام فيضه ـ[٩] حيث تبع الشيخ البهائي في الاشتقاق، تحيّر في هذا الموضع فتارةً جعل «الإله» ـ المعرَّف في حديث هشام ـ فِعالاً بمعنى المفعول فقال: «معنى قوله ـ عليه السلام ـ: «و الإله يقتضي مألوهاً» أنّ إطلاق هذا الاسم و استعماله بين الأنام يقتضي أن يكون في الوجود ذات معبود يطلق عليه هذا الاسم؛ و تارةً جعله بفتح الألف و إسكان اللام مصدر «ألَه» بالفتح أَلْهَةً بالسكون بمعنى العبادة؛ ثمّ قال: «إنّ العبادة يقتضي أن يكون في الموجودات ذات معبود، و لايكفي فيه مجرّد الاسم من دون أن يكون له مسمّى».

---

١. لامعلوم: ـ م.

٢. إذ لا معلوم ... إذ لامخلوق... إذلا مسموع: ولامعلوم... ولامخلوق... ولا مسموع (التوحيد).

٣. بمعنى: ـ ع.

٤. الكافي، كتاب التوحيد، باب معاني الأسماء و اشتقاقها، ص ١١٤.

٥. بن: ـ ج.

٦. النسبة: النسبية ج.

٧. عابداً: عابد ج.

٨. الكافي، ج ١، ص ١١٤.

٩. الفيض الكاشاني: الوافي، ج ١، أبواب معرفة الله سبحانه، باب «المعبود» في بيان حديث هشام.

و يرد على المعنى الأوّل:

أمّا أوّلاً، فإنّ حاصل المعنى حينئذ هو أنّ المألوه يقتضي مألوها؛ و لايخفى أنّ هذا الكلام لا يصدر عن مثل الإمام عليه السلام.

وأمّا ثانياً، فعلى تقدير تسليم أنّ المراد بالمألوه في الأوّل الاسم و في الثاني[١] الذات، فللخصم أن يقول: لانسلّم ذلك الاقتضاء فإنّ كثيراً من الأسماء المتداولة بين الجمهور لا ذات لمسمّاها و لا تحقّق لمعناها كعنقاء المغرب و أمثاله.

ويرد على المعنى الثاني:

أمّا أوّلاً، فإنّه لم يجيء في اللغة «ألّه» بفتح الألف و سكون اللام مصدر ألَهَ بمعنى عَبَدَ،[٢] وما نقل هو[٣] من الصحاح[٤] من قوله: «ألَهَ بالفتح إلهةً أي عَبَد عبادةً فإنّما هي إلهةً بكسر الهمزة وفتح اللام مع الألف، كما صرّح به الشيخ البهائي ـ رحمه الله ـ و صاحب مجمل اللغة[٥] و أكثر أئمّة اللّغة. نعم إنّما جاء بفتح[٦] الألف و إسكان اللام مصدر ألَهَ بمعنى تحيّر.

و أمّا ثانياً، فلمانعٍ أن يمنع ذلك الاقتضاء أيضاً إنْ أراد أنّ العبادة أي وقوعها يقتضي معبوداً حقيقياً، وإن أراد المعبود المطلق فلا مانع من الاقتضاء و لايُجدي له نفعاً.

والصواب[٧] في تصحيح ذلك الاشتقاق هو ما[٨] ألهمني الله تعالى معتضداً بالعقل الصريح والوجدان الصحيح و هو أنّ «الإله» فِعال مشتقّ من ألَهَ بالفتح بمعنى عُبِدَ على صيغة المجهول كـ«ولع» بمعنى «أُولِعَ»، و أمثال ذلك كثير كما هو غير خافٍ على مَن له

---

١. الثاني: ـ ن. ٢. عبد: العبادة ن.

٣. هو: أي الفيض الكاشاني في نفس المصدر.

٤. الصحاح، ج ٦، باب الهاء، فصل الألف، ص ٢٢٢٣.

٥. مجمل اللغة، دراسة وتحقيق زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٦ هـ، ج ١، ص ١٠١، باب الهمزة واللّام.

٦. بفتح: بالفتح ج. ٧. والصواب: ـ ج.

٨. ما: ممّا ج.

تدرّب في العلوم الأدبية. و لا ريب أنّ صيغة المفعول للفعل[١] الذي معلومه بمعنى مجهول فعل آخر يكون ذلك المفعول بمعنى صيغة الفاعل من هذا[٢] الفعل الآخر، لأنّ اسم الفاعل بمنزلة الفعل المعلوم و اسم المفعول بمنزلة الفعل المجهول؛ وأيضاً، إذا كان الفعل المعلوم بمعنى فعلٍ مجهولٍ يتعدّى[٣] معلوم ذلك المجهول إلى مفعول واحد فيجب بالضرورة أن يكون الفعل المعلوم الأوّل[٤] لازماً، و لا شكّ أنّ الأفعال اللازمة إنّما اسم الفاعل و المفعول بمعنى واحد فيها؛ ولهذا اكتفوا في تلك الأفعال اللازمة بواحد[٥] من اسمَي الفاعل و المفعول حسبما اقتضاه ذلك الفعل[٦]، ففي مثل[٧] «اليانع» و «المائت» اجتزوا[٨] باسم الفاعل و هو بمعنى المفعول حقيقة، و في نحو «المشعوف» و «المنهوم» اكتفوا باسم المفعول أي ذي الشعف و النهمة[٩] أو الذي أظهر الشعف والحرص على الشيء.

و من الدليل على أنّ «إله» بمعنى «عبد» على صيغة المجهول أنّ مصادرها مقابلة المعاني لمصادر «عبد» بصيغة المعلوم كالألوهة والألوهية و الإلهة بضم الهمزة في الأوليين[١٠] و كسرها في الأخيرة، و في قراءة ابن عباس[١١]: ﴿و يذرك[١٢] و الهتك﴾[١٣] بكسر الهمزة أي ألوهيّتك؛ و بالجملة، على ما حقّقنا يكون «الإله» فِعالاً بمعنى المعبود، وأمّا «المألوه» فهو بمعنى الذي له الإله فيكون بمعنى[١٤] العابد.

قال الشيخ محيي الدين والملة ـ رضي اللّه عنه ـ[١٥] في كتابه المسمّى بالفصوص[١٦]:

---

١. للفعل: الفعل ع.
٢. هذا: ذاك م.
٣. يتعدّى: متعدّي ع؛ فتعدّى ج.
٤. الأوّل: للأول ج.
٥. بواحد: لواحد ج.
٦. الفعل : ـ ع .
٧. مثل : مثال ن م.
٨. اجتزّوا: اجزواج.
٩. النهمة: الهمة ع.
١٠. الأوليين: الأولين ع.
١١. مجمع البيان، ج ٤، ص ٤١٥؛ التفسير الكبير، ج ١٤، ص ٢١١.
١٢. يذرك: يدرك ع.
١٣. الأعراف: ١٢٧.
١٤. بمعنى: ـ ن.
١٥. رضي الله عنه: ـ ن م ج.
١٦. الفصوص، الفص ٥، ص ٨١: «فنحن جعلناه بألوهيتنا إلهاً» و ص ١١٩، في الفصّ ١٢: «فالألوهية تطلب المألوه».

لولا مألوهيّتنا لم يكن إلهاً يعني لولا عابديتنا لم يكن معبوداً بالفعل، كما أنّه لو لم‌يكن مرزوقيتنا لم‌يكن رازقاً بالفعل، إذ الألوهية معنى نسبي لا يتحقّق إلّا بالمنتسبين كما مضى في الحديث السابق[1] من قوله عليه السلام: «و الإله يقتضي مألوها»؛ فاحتفظ بذلك فإنّه من الإلهامات ولم‌ينل إليه أيدي[2] الطلبات.

و قيل: «الإله» مأخوذ من «أله» بالكسر و هؤلاء أيضاً اختلفوا:

فقيل: هو بمعنى تحيّر لتحيّر العقول فيه.

و قيل: بمعنى عجز لعجز الخلق عن درك حقيقته ومائيّته. و هذان المعنيان رواهما الصدوق[3] عن الباقر ـ عليه‌السلام ـ في حديث وهب، قال ـ عليه السلام ـ: «و اللّه هو المعبود الذي أله الخلق عن درك مائيّته و الإحاطة بكيفيّته ويقول العرب: «أله الرجل»: إذا تَحيّر في الشيء ولم يُحط[4] به علماً» ـ الحديث.

و قيل: بمعنى سكن لأنّ القلوب تسكن إليه، و له ما سكن في الليل و النهار و بذكره تطمئنّ القلوب.

و قيل: بمعنى فزع لأنّ العابد يفزع[5] إليه من كل مايسوءه؛ وإلى هذين المعنيين و إلى معنى «تحيّر» أشار أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ في حديث وهب،[6] قال الباقر: قال أمير المؤمنين: ـ عليه‌السلام ـ: «الله معناه المعبود الذي يأله فيه الخلق و يأله إليه الخلق». قوله: «يأله فيه» أي يتحير فيه، و قوله «يأله إليه» أي يفزع إليه أو يسكن إليه.

و قيل: بمعنى «أولع» على المجهول، إذ العباد مُولعُون بذكره و التضرع إليه و المحبة له.

أقول: و على هذه[7] المعاني الخمسة فـ«الإله» فِعالٌ بمعنى ما يفعل لكن في كلّ معنى

---

١. أي حديث هشام (الكافى، ج ١، ص ١١٤).
٢. أيدي: يدي ع.
٣. التوحيد، ص ٨٩.
٤. ولم يحط: فلم يحط (التوحيد).
٥. يفزع: تفزع ج.
٦. التوحيد، ص ٨٩.
٧. هذه: هذا ج.

يتعدّى إلى ما يناسبه من الحروف الجارة أي ما يأله فيه و عنه و إليه و به كـ«العماد» لما يعتمد عليه، و «المألوه» بمعنى ما له الحيرة و العجز و الفزع و السكون و الولوع؛ فتعرّفْ!

و الصنف[1] الثاني ذهبوا إلى أنّ أصل الجلالة المقدسة «ولاه» بكسر الواو فقلبت الواو[2] همزة لثقل كسرتها. و هؤلاء أيضا افترقوا:

فقيل: هو من «وله»: إذا فزع و هو المروي عن الباقر ـ عليه‌السلام ـ في حديث وهب[3] قال ـ عليه‌السّلام ـ: «و وله: إذا فزع إلى شيء ممّا يحذره أو يخافه».

و قيل: هو من «وله» بالكسر إذا تحيّر و تخبّط عقله. هذا ما وصل إلينا من الأقوال في اشتقاق اسم «الله» ذي الجلال.

و أقول: التحقيق على ما يظهر من جملة الأخبار هو أنّ في اشتقاق اللفظة المقدسة لوحظ جميع هذه المعاني ليذهب الذهن منه[4] إلى كل مذهب صحيح و هذا من خواصّ ذلك الاسم الشريف و لم‌يطّلع عليه كلّ فكر لطيف.

تذنيب فيه تحقيق[5]

و لأهل الإشارات في هذه اللفظة المباركة مسلك آخر أدقّ و ألطف، و هو أنّ أصل هذه اللفظة هي «الهاء»[6] التي أحد حروف التهجّي و علامة الخمسة؛ تبيان ذلك: أنّ الحكماء الإلهيين وضعوا الأرقام التسعة المشهورة التي هي أصول الأعداد الباقية، و كذا الحروف المفردة التي تحاذي[7] الأعداد التسعة بحساب الجُمّل، بإزاء الأصول التسعة للموجودات و هي: الباريء عزّ شأنه، و العقل، و النفس، و الطبيعة، و الهيولى. و الأربعة الأول لمّا كانت من الفواعل فباعتبارها من حيث ذواتها غير مضافة إلى ما

---

١. والصنف: ـ ن، الصنف ع.
٢. الواو: ـ ن م.
٣. التوحيد، ص ٨٩.
٤. منه: عنه ن م.
٥. تحقيق: وتحقيق ن م.
٦. الهاء: ـ ع ن.
٧. تحاذي: يحاذى م ج.

بعدها، ثمّ[1] من حيث تأثيرها في معلولاتها يحصل ثمانية و مع الهيولى تسعة و هي أصول الموجودات فقالوا:

الألف إنّما يدلّ[2] بها على الأحديّة الصرفة تعالى شأنه من غير اعتبار الإضافة؛ و الباء للعقل كذلك؛ و الجيم للنّفس كذلك؛ و الدّال للطبيعة كذلك؛ ثم الهاء للباريء باعتبار إضافتها إلى ما تحتها و هي مرتبة الألوهيّة؛ و الواو للعقل كذلك؛ و الزاء للنفس كذلك؛ و الحاء للطبيعة كذلك؛ ثمّ الطّاء للهيولى، لأنّها في أخيرة المراتب و ليس لها إلّا حيثيّة واحدة. وبالجملة، فالهاء إنّما يدلّ بها على مرتبة[3] الألوهيّة، فأصل كلمة «الله» «ها» فأشبع فصار «هو» و منه: ﴿شهد الله انّه لا اله إلّا هو﴾[4]؛ ثمّ أدخل عليه اللام فصار «له» و منه: ﴿لَهُ الخلقُ والأَمر﴾[5]؛ ثمّ ألحق اللام ثانية فصار «لله» و منه: ﴿لله ما فِي السموات و ما فِي الأَرض﴾[6]؛ ثمّ أدخل الألف فصار «الله». و هاهنا أسرار لاتحصى، طوبى لمن فاز بها. و فيما[7] ذكرنا كفاية لمن هو أهلها.

المقام الثّاني
في إطلاق لفظة الجلالة

و هو من مطارح الأفكار و مطامح الأنظار:

فالأكثرون[8] ذهبو إلى أنّه عَلَمٌ و استدلّوا على ذلك بوجوه:

الأوّل،[9] أنّه يوصف و لايوصف به و جعلوه في قوله سبحانه: ﴿إِلىٰ صراطِ العزيزِ

---

١. ثمّ: ـ ع ن م.
٢. يدلّ: تدل ج.
٣. مرتبة: ترتبه ع.
٤. آل عمران: ١٨.
٥. الأعراف: ٥٤.
٦. النساء: ١٧١.
٧. فما: فيهان.
٨. التفسير الكبير للرازى، ج ١، ص ١٥٦: «وهو قول الخليل وسيبويه، وقول أكثر الأصوليين والفقهاء».
٩. نفس المصدر. راجع أيضاً: مجمع البيان، ج ٥ ـ ٦، ص ٤٦٤. في تفسير سورة ابراهيم.

الحميدِ اللّهِ﴾[١] عطفَ بيان[٢] لا نعتاً.

و أجيب عنه بأنّ ذلك لايستلزم العَلَميّة و لاينفي كونه اسم جنس، و بأنّ الصّفات الغالبة[٣] تعامل معاملة الأعلام[٤] في كثير من الأحكام، و بأنّه منقوض بلفظة «هـو» إذ هو اسم من أسمائه سبحانه مع أنّه يوصف و لايوصف به.

الثّاني: إنّ العرب لميترك شيئاً من الأشياء التي يحتاج[٥] في المحاورات إلى التعبير عنها إلّا وضعت له اسماً[٦] فكيف يترك موجد الأشياء و خالقها من دون اسم!

و يرد عليه ما يرد على الأوّل أوّلاً.

الثّالث[٧]: إنّه سبحانه يوصف بصفات خاصّة به[٨] ـ عزّ شأنه ـ فلابدّ له من اسم مختصّ به يجري عليه تلك الصفات إذ[٩] الموصوف أخصّ أو مساو.

و يرد عليه ما ورد على الأوّل ثانياً.

الرّابع[١٠]: إنّه لو كان وصفاً كما يقال من أنّه موضوع لمفهوم واجب الوجود المنحصر في فردٍ لميكن قول «لا اِله إلّا الله» مفيداً للتوحيد و نصّاً فيه مثل «لا اِله إلّا الرّحمن» إذ يكون حينئذ مفيداً لانحصار «الإله» في هذا المفهوم الكلي، و يمكن أن يكون قائله معتقداً أنّ لذلك المفهوم أفراداً كثيرة[١١].

و أجيب عن هذا الاستدلال بالمعارضة بأن لو كان عَلَماً لفرد معيّن من ذلك المفهوم لميكن ﴿قل هو الله أحد﴾ مفيداً للتّوحيد لجواز أن يكون لذلك المفهوم فردانِ أو أكثر في نفس الأمر و تكون لفظة الجلالة عَلَماً لأحدهما، مع أنّهم جعلوا السورة المباركة من الدلائل السمعيّة على التوحيد.

---

١. ابراهيم: ١ ـ ٢.

٢. الكشاف، ج ٢، ص ٥٣٧، في تفسير سورة إبراهيم، الآية ٢.

٣. الغالبة: العالية ع.

٤. مجمع البيان، ج ٦، ص ٤٦٤.

٥. يحتاج: تحتاج ج.

٦. اسماً: اسماء ن ج.

٧. قريب منه فى التفسيرالكبير، ج ١، ص ١٥٧.

٨. به: ـ ن.

٩. إذ: و ن.

١٠. التفسير الكبير، ج ١، ص ١٥٦.

١١. ان ... افراداً: ذلك المفهوم له افراد ن م.

و قيل في دفعها بأنّ أوّل هذه السورة إنّما هو دليل على الأحديّة الذّاتيّة الّتي هي عدم قبول القسمة بأنحائها، وأمّا الواحديّة بمعنى نفي الشّريك فستفاد من آخر السورة أعني قوله: ﴿لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد﴾، حيث نفى الشريك [١] بأقسامه.

أقول: و يمكن دفع الاستدلال بأنّ القائل بالوصفيّة يقول بأنّها قد غلبتْ في هذا الفرد المعيّن أي المعبود بالحقّ بحيث لايصحّ استعمال اللفظة في غير ذلك الفرد، فحكمها حكم العلميّة في عدم تجويز صدق اللفظة على آخر، فتكون الكلمة أيضاً نصّاً صريحاً في التوحيد على تقدير الوصفيّة الغالبة؛ فتبصّر!

وأمّا [٢] المانعون من العَلَميّة فقالوا: إنّ لفظة الجلالة في الأصل وصفٌ لكن لمّا لم يطلق على غيره أصلاً ـ لا في الجاهليّة و لا في الإسلام ـ وصار له كالعلم أجرى [٣] مجراه وليس عَلَماً في الحقيقة. واستدلّوا على مطلوبهم بوجوه:

الأوّل: إنّه مشتقّ إذ ليس معنى الاشتقاق إلّا كون أحد اللّفظين مشاركاً للآخر في المعنى والتركيب، و ذلك حاصل بينه وبين المعاني التي ذكرنا؛ و أيضاً روى صاحب الكافي [٤] ـ رحمه الله ـ بإسناده عن هشام بن الحكم أنّه سئل أباعبدالله عليه السلام عن أسماء الله عزّ و جّل و اشتقاقها، فقال عليه السّلام: «اللّه مُشتَقّ من إله، والإله يقتضي مألوهاً» [٥] إلى آخر الحديث و هذا صريح في أنّه مشتقّ وذلك ينفي العَلَميّة.

الثّاني و هو ممّا سنح بالبال، و حاصله أنّ في كثير من الأخبار المرويّة عن الائمة الأطهار فسّرت الجلالة الشريفة بالمعبود وغيره من المعاني الوصفيّة كما قد دريت في المقام الأوّل، ومنها، ما في توحيد الصّدوق [٦] ـ رضي الله عنه ـ في حديث وهب عن الباقر نقلاً عن جدّه أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ حيث قال: قال امير المؤمنين عليه السلام [٧]: «اللهُ معناه المعبودُ الذي يأله فيه الخلق، ويألَه إليه الخلق و الله هو المستور

---

١. الشريك: التشريك ن.
٢. وأمّا: بياض في ج.
٣. أجرى: جرى ن.
٤. الكافي، ج ١، ص ١١٤.
٥. مألوهاً: ولوهاً ج.
٦. التوحيد، ص ٨٩.
٧. حيث قال امير المؤمنين: ـ ج.

عن دَرَك الأبصار، المحجوبُ عن الأوهام و الخطرات» ثمّ قال الباقر عليه السلام: «والله معناه المعبودُ الذي[١] أَلِهَ الخَلق عن دَرَك مائيّته و الإحاطةِ بكيفيتهِ»[٢] ثمّ قال عليه السلام بعد ذلك:[٣] «فمعنى قوله: ﴿الله أحد﴾ أي[٤] المعبود يألَهُ الخَلقُ عن إدراكِه و الإحاطة بكيفيّته[٥] فَردٌ بإلهيّته» ـ الحديث. وبالجملة، يظهر للمتتبّع لأحاديثهم عليهم السلام أنّهم كلّما فسّروا اللّفظة الشريفة فسروها[٦] بالمعنى الوصفي الغالب[٧] في الفرد الخاص؛ فتدبّر!

الثّالث: إنّه لو كان علماً لـما أفاد ظاهر قوله تعالى: ﴿و هو الله في السّموات و الأَرض﴾[٨] معنىً صحيحاً لإشعاره بالمكانيّة ـ تعالى الله[٩] عن ذلك ـ بخلاف ما لو كان وصفاً بمعنى المعبود بالحقّ، وأيّد ذلك بأنّ المفاد من هذه الآية هو الذي في قوله عزّ و جلّ: ﴿و هو الذي في السّماء إلٰه و في الأرض إلٰه﴾[١٠]، و لا شكّ أنّ في هذه الآية يراد الوصفيّة فكذا في الأُولى[١١] و الفرق[١٢] مكابرة.

و اعترض عليه بأنّ الاسم قد يلاحظ فيه معنى يصلح به لتعلّق الظرف كما يلاحظ في «حاتم» معنى الكرم و في «الأسد» معنى الإقدام، فليلاحظ هنا أيضاً المعبود بالحقّ لاشتهاره سبحانه بذلك في ضمن هذا الاسم المقدّس.

و الجواب عنه بأنّ ملاحظة المعنى في أمثال الحاتم و الأسد ليس إلّا لاشتهارهما بذلك و أمّا في اللّفظة المقدّسة فقد وافق اشتقاقه أي المعبود كما أنتم معترفون به فعليكم أن تثبتوا أنّ ذلك بدليل الاشتهار لا الاشتقاق و «دون هذا خرط القتاد»[١٣]؛ فتدبّر!

---

١. يأله فيه ... الذى: ـ ج.
٢. ثم قال ... بكيفيتة: ـ ج.
٣. التوحيد، ص ٩٠.
٤. أي: ـ (التوحيد).
٥. بكيفيته: بكيفية ن.
٦. فسّروها: فسّروا ع م.
٧. الغالب: بالغالب ع.
٨. الأنعام: ٣.
٩. الله: ـ ج.
١٠. الزخرف: ٨٤.
١١. الأولي: الأوّل ج.
١٢. الفرق: للفرق ع.
١٣. مثل يقال للأمر الذي دونه موانع.

الرّابع: إنّ العَلَم هو ما وضع للذات مع جميع مشخصاتها، و ذاته سبحانه من حيث هي من دون اعتبار أمر وصفيّ أو غيره غير معقولة لأحدٍ، فلا يمكن أن يدلّ عليها بلفظ.

و أورد عليه: أمّا أوّلاً، فإنّ أقصى مايلزم منه هو عدم تمكّن البشر من وضع العَلَم له سبحانه لا ما هو المدّعى من أنه ليس له سبحانه عَلَم و قد صحّ أنّ أسماءه[1] توقيفيّة فيجوز أن يضع هو لذاته المقدّسة علماً.

و أجيب عنه بأنّ وضع العلم لخصوصية الذّات المقدسة لايليق بالحكمة لجريانه مجرى العبث، إذ الغرض من الوضع هو التّفهيم والتّفاهم لكن الدلالة بالعلم على الذات الأحديّة بحيث يفهم منه[2] المعنى العَلَميّ غير ممكنة و إحضار المسمّى في ذهن السامع عند إطلاق العلم[3] ممّا لا سبيل إليه فيما نحن فيه، فإنّا معاشر البشر لا يخطر ببالنا عند سماع العَلَم نفس الموضوع له أعني الذات المقدّسة أصلاً لتقدّسها عن التلوّث بالحضور في مُدرِك من المدارك، بل الملائكة مشاركون لنا في هذا القصور، ففي الحديث: «إنّ الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار و إنّ الملأ الأعلى يطلبونه كما تطلبونه أنتم»[4].

و أمّا ثانياً، فإنّ عدم تمكّن البشر من وضع العلم للذات المقدّسة محل كلام، إذ يكفي في وضعه تعقّل المسمّى بوجه يمتاز عمّا عداه و هذا ممكن في حقّه تعالى.

و الجواب أنّها[5] إمّا أن تدرك بمفهومات كليّة منحصرة في فرد فيكون اللفظ موضوعاً في الحقيقة لمفهوم ذلك الكليّ لا لجزئي[6] حقيقي فلايكون علَماً؛ وإن جعل المفهوم الكليّ آلة للوضع و جعل الموضوع[7] له لخصوصيّة[8] التي يصدق عليها هذا

---

١. أسماءه: أسماؤه ن.
٢. منه: ـع ن م.
٣. على الذات ... العلم: ـ ن.
٤. علم اليقين للفيض الكاشاني، ج ١، ص ٣؛ الفتوحات المكية، ج ١، ص ٩٥.
٥. أنّها: لنا ع.
٦. لجزئي: جزئي ن.
٧. الموضوع: موضوع ع.
٨. لخصوصية: الخصوصية ع.

المفهوم كما في[١] «هو» و «هذا» فلم‌يكن[آ] أيضاً علما بل ينتظم في سلك المضمرات وأسماء الإشارات.

أقول: و هذا[٢] البرهان قائم على أنّ التصور بوجه في حقّه تعالى ممتنعٌ، إذ في المرتبة الأحديّة لا اسم و لا رسم و لانعت و لا وصف؛ فافهمْ!

الخامس و هو من الإلهامات التي ظهرتْ لي، و حاصله أنّ «الله»[٣] اسم للمرتبة أي مرتبة الألوهيّة المتأخّرة عن المرتبة الأحديّة الذّاتية، أي الهويّة البسيطة، و لا ريب أنّ مرتبة الألوهيّة هي مرتبة الذّات مع جميع الصّفات، ولذلك كانت اللّفظة الشريفة[٤] اسماً جامعاً لحقائق جميع الأسماء وإماماً لأئمة الأسماء ـ كما يظهر من الآثار واجتمعت[٥] على ذلك أئمّة أهل الأسرار ـ فكيف يكون عَلَماً،[٦] إذ لا يحيط به سبحانه شيء بل الكلّ هالك لديه، وإنّما هي أسماء تدّل عليه؛ فتبصّرْ!

السّادس و هو أيضاً ممّا سنح بالبال، أنّ العَلَم هو ما وضع لشيء مشخّص بخصوصه، و قد[٧] دلّ البراهين القاطعة على أنّه لا خصوصيّة و لا جهة و لا حيثيّة له تعالى، ولا يوصف هو سبحانه بالشّخصيّة و الجزئيّة والكليّة، إذ هي من عوارض الماهيّة و هو منزّه عنها؛ تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

تكملة

فالحقّ هو أنّ «الله» اسم للموجود الحقّ الجامع لصفات الألوهيّة، المنعوت بنعوت الربوبيّة، المقدّس عن الشريك في الوجود و سائر الصفات و الأفعال، المتوحّد بصفات الجمال والجلال، المتفرّد[٨] بالوجود الحقيقي والبقاء السرمديّ، إذ كلّ ما سواه غير

---

١. في: ـ ج.
آ. فلم يكن: ولم يكن ع ن.
٢. هذا: أيضاً ع م ن.
٣. الله: لله ن.
٤. للمرتبة أي ... الشريفة: ـ ن.
٥. اجتمعت: اجمعت ج.
٦. يكون علماً: عالماً ن.
٧. قد: ـ ن م.
٨. المتفرد: المنفرد ج.

مستحقّ للوجود بذاته و إنّما استفاد منه الوجود و سائر كمالاته وكلّ شيء هالك إلّا وجهه. و لدلالة ذلك الاسم على ذلك المعنى يجري مجرى الأعلام ظاهراً[١] و يعامل به معاملتها؛ فاحتفظْ بذلك فإنّ هذا المقام من مزالّ الأقدام، و قلّما وجدتُ من العلماء مَن تفطّن بهذا المرام و بسط هذا البسط من الكلام؛ والحمد لله.

إشاراتٌ
[في أسرار و لطائف لفظة «اللّه»]

و في هذه اللفظة الشريفة أسرار و لطائف:

منها: إنّ الحرف[٢] الأوّل منها الألف و قد عرفت أنّها هي التي تدلّ بها على الذات الأحديّة الحقّة، و آخرها الهاء التي تدلّ بها على مرتبة الألوهيّة أي الذات مع إضافتها إلى ما تحتها، وهي مدلولة لفظة[٣] الله و يصير الباقي بعد وضع الطرفين. و في[٤] ذلك إشارتان:

إحديهما[٥]، أنّه سبحانه هو الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن.

والثانية، أنْ[٦] ليس في الوجود إلّا ذاته و كمالاته[٧] و الباقي لا شيء محض، ﴿كلّ شيء هالِكٌ اِلّا وجهه﴾[٨].

ومنها: إنّ الحاصل من الطرفين على صورة «آه» و هو اسم من أسماء الله تعالى[٩] كما في الخبر[١٠].

---

١. ظاهراً: ـ ج.
٢. الحرف: الحروف ج.
٣. لفظة: لفظ ع م ج.
٤. في ـ ج.
٥. إحديهما: أحدهما ن.
٦. أنْ: إذ ن.
٧. و كمالاته: و مراتب ذاته ج.
٨. القصص: ٨٨.
٩. تعالى ـ ج.
١٠. التوحيد، باب أسماء الله، ص ٢١٩: «... فرأيت الرجل يكثر من قول: «آه»؛ فقلت له: يا أخي اذكر ربّك و استغث به. فقال أبو عبد الله ـ عليه‌السلام ـ: إنّ «آه» اسم من أسماء الله عز و جل ...».

و منها: إنّ كلمة «لا إله إلّا الله» هي تفصيل ما أجمل في هذه اللغة المقدسة: أمّا بحسب اللفظ فظاهر لأنّ حروف الكلمة هي تكرار حروف اللفظة من غير زيادة[١]؛ و أمّا بحسب المعنى فلأنّ الكلمة تدلّ على نفي الأغيار و إثبات الواحد القهّار، وقد عرفت أنّ اللفظة تدلّ على هذا المعنى أيضاً[٢].

و منها: روى الشّيخ الصّدوق في توحيده[٣] بإسناده عن الصّادق عليه السّلام أنّه فسّر لفظة الله بأنّ الألف: آلاء الله على خلقه من النعيم بولايتهم: واللاّم: إلزام الله[٤] خلقه على ولايتهم؛ و الهاء: هَوانٌ لمن خالف محمّداً[٥] و آل محمّد عليه و عليهم السلام.

أقول: و في ذلك إشارة[٦] لطيفة إلى أنّهم مظاهر اسم الله الأعظم، فافهمْ!

البحث الثّاني
في تحقيق معنى كلمة «لا إله إلّا الله».

و فيه فصلان:

الفصل الأوّل
[في تحقيق خبر «لا»]

اعلم أنّ هاهنا سؤالاً مشهوراً و هو أنّه لابدّ من تقدير خبر «لا»، فإن قُدّر الخبر لفظة «الموجود» و ما في معناه[٧] فلا يفيد عدم إمكان إله آخر؛ و إن قُدّر «الممكن» فلايدلّ على وجود المستثنى و هو المعبود بالحقّ، فالكلمة لاتكون نصّاً في التوحيد لكنّها تامّة فيه على ما أطبقوا عليه[٨].

١. و هذا هو الذي عمل فنّان صورة علامة اللواء الجمهورية الإسلامية الإيرانية و هي هكذا:
٢. أيضاً: ـ ج.
٣. التوحيد: ص ٢٣ (نقل بالمعنى).
٤. الله: + على ع م ن.
٥. محمداً: محمد ج.
٦. هوان لمن... لطيفة: ـ ن
٧. معناه: معناها ع.
٨. راجع الرسالة التهليلية للدواني، ص ٣٤.

وأجاب القوم عن ذلك بوجوه:

الأوّل: إنّا نمنع احتياج «لا» إلى الخبر بناء على ما نقل ابن حاجب[١] عن بني تميم من أنّهم لايثبتون خبرها.

و هذا الجواب مردود بأنّ بني تميم لميذهبوا إلى ذلك. قال الأندلسي: لا أدري من أين نقله ابن الحاجب و لعلّه قايسه، إذ بنوتميم يحذفونه وجوباً إذا كان جواباً عن سؤال أو قامت قرينة دالّة عليه من المقال و الحال.

الثاني: هَبْ أنّ الخبر المقدّر هو «الموجود» لكنّا نمنع عدم الإفادة لضرورة امتناع واجب ممكن الوجود لذاته، إمّا لأنّه اجتماع النقيضين، أو لأنّ كلّ ما يمكن للواجب يجب أن يكون بالفعل سيّما الوجود الذي هو مناط الوجوب، وذلك لأنّك قد دريت أنّ «الله» اسم للموجود الحق الواجب وجوده باتفاق من المُقرّين و المنكرين، فاندفع البحث بأنّه من أين ثبت وجوب الوجود[٢] وليست الكلمة تدلّ عليه.

واعترض المحقّق الدواني[٣] بأنّ المقدمة القائلة[٤] بأنّ المعبود بالحقّ هو الواجب وجوده ممنوعةٌ. و السند أنّ الكفّار يمنعونها[٥] فإنّهم يعبدون الأصنام وسيلة إلى الواجب بالذات فيكون الأصنام عندهم معبودة بالحقّ.

و الجواب أنّ عبادتها إن[٦] كانت للوسيلة و التقرّب على ما اعترف هو به و صرّح به القرآن في قوله تعالى حكاية عنهم: ﴿ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عندالله﴾[٧] فكان المعبود بالحقّ هو الواجب بالذات حقيقة لا الأصنام و إنّما تكون الأصنام آلة للعبادة؛ وأيضاً العبادةُ هي غاية الخضوع كما صرّح به أكثر علماء العربيّة و لا ريب أنّها على تقدير التوسّل والتقرّب ليست إلّا لله؛ على أنّا لو سلّمنا ذلك نقول: عدم إمكان إلـه

---

١. ابن حاجب (٥٧٠ ـ ٦٤٦هـ): الوافية في النحو مع شرح رضي الدين محمد بن حسن (المتوفى ٦٨٦هـ، ج ١، ص ١١١.

٢. الوجود: الموجود ج.

٣. الدواني: الرساله التهليلية، ص ٣٥.

٤. القائلة: القابلة ج.

٥. يمنعونها: يمنعوها ج.

٦. إن: ـ ج.

٧. يونس: ١٨.

آخر وإن كان ممّا يجب أن يعتقد لكن لايجب أن يدل عليه الكلمة؛ فمن الجائز أن يكفي النفي فيها على معنى أنْ ليس في الوجود إلّا الله و هذا القدر كاف في التنصيص؛ و أمّا عدم إمكان غيره فإنمّا يستنبط من البرهان أو بضربٍ من البيان.

الثّالث: سلّمنا أنّ الخبر المحذوف هو «الممكن» و لانسلّم عدم الدلالة على الوجود لأنّ لفظة «الله» تدلّ عليه و ذلك لما دريت أنّ «الله» اسم للموجود الحقّ الواجب وجوده؛ ولذلك صرّح كثيرٌ من العلماء كالمعلّم الثاني و الشّيخ الرّئيس و الغزالي بأنّ لفظة الله تدلّ على الوجود، فقالوا: إنّ في قوله تعالي ﴿شهد الله انّه لا اِلٰه اِلّا هو﴾[1] لطفاً لطيفاً. و إلى هذايرى قول الإمام محمّد بن عليّ الباقر عليه السّلام في حديث وهب على ما في توحيد الصّدوق[2] حيث قال عليه السلام: «فالألِفُ دليل على إنيّته و هو قوله عزّوجل[3]:﴿شهد اللهُ انّه لا اِلٰهَ اِلّا هو﴾[4].

الرابع: إنّ الغرض من الحذف هو ذهاب الذهن إلى كلّ مذهب فيلزم نفي الإمكان و الوجود كليهما.

واعترض المحقّق الدّواني[5] على ذلك بأنّ في صورة الحذف ينتقل الذهن إليهما على سبيل البدل فيتعيّن الواحد ويعود على كلّ تقدير محذور.

وأجيب: بأنّ الذهن ينتقل[6] إلى ما هو أعمّ منهما على ما قيل في عموم المجاز مثل أن يراد الوجود أعمّ من الفعل و الإمكان و غير ذلك.

الخامس: و هو ممّا أجاب به العلاّمة الدّواني[7] و حاصله أنّ الخبر المحذوف هو «المستحقّ للعبادة»، و «الإله» في الكلمة هو المعبود المطلق و المعنى: لا معبود مستحقّ للعبادة إلّا الله.

و اعترض عليه أوّلاً، بأنّ تقدير الخبر بهذا الوجه غير موجّه لايساعده اللغة و لا

---

١. آل عمران: ١٨.
٢. التوحيد، ص ٩٢.
٣. عزّوجلّ: تعالى ن.
٤. آل عمران: ١٨.
٥. الرسالة التهليلية، ص ٣٥.
٦. ينتقل: ينقل ج.
٧. نفس المصدر، ص ٣٧.

قوانين علوم العربية كما لايخفى.

و ثانياً، بأنّه يلزم على هذا التقدير أن يكون القائل بوجود إلٰهٍ غيرِ مستحقّ للعبادة شريكٍ للإله المستحقّ لها ـ كأهْرِمَنْ عند المجوس ـ غير مشركٍ لعدم مخالفته كلمة التوحيد على ماقرّره؛ و فساد ذلك ظاهر.

و ثالثاً، بأنّه من الجائز أن يكون بعض الموجودات مستحقّاً للعبادة و لم‌يكن إلٰهاً و على هذا التقدير لايرتفع هذا الاحتمال.

و أجاب هذا العلاّمة[١] عن الثالث بأنّ هذه القضيّة أي قولنا: «لا اِلٰهَ اِلّا الله» سالبة، والسّالبة تصدق بانتفاء الموضوع، فيصدق نفي استحقاق الالوهيّة عن جميع الأفراد الممكنة الاتّصاف بالألوهية غير الله، إذ[٢] لا فرد للإله غير الله؛ و ذلك لأنّ هذا الموجود المستحق للعبادة الذي فرض عدم إلهيّته ممّا يمكن أن يكون إلهاً فينتفي[٣] بما ذكرنا. و هذا بناء على أن لا تخالُف بين الفارابي و الشّيخ الرّئيس: حيث اشتهر منهما أنّ الشّيخ ذهب إلى أنّ اتّصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني إنّما هو بالفعل، و الفارابي قال هو بالإمكان، فرجع القولين إلى شيء واحد كما حقّقنا في سائر كتبنا. هذا خلاصة قول ذلك المحقّق[٤].

و ردّ هذا الجواب بأنّ قوله[٥]: «إذ لا فرد للإله إلّا الله» أوّل المسألة و ليس الكلام إلّا فيه.

و يمكن دفعه بأنّ هذا المحقّق لم‌يدّعِ أنّ هذه الكلمة دليل على التوحيد بل قال: هي نصّ فيه، و إنّما الدليل الخارجي يدلّ على أن لافرد للإله إلّا الله، كما هو مفاد الكلمة.

ثمّ[٦] قال هذا العلاّمة:

«إن قلت: هذا الكلام مبنيّ على متفاهم العرف[٧] لا على التدقيقات العقليّة، إذ معنى

---

١. نفس المصدر، ص ٣٨.
٢. إذ: إن ن.
٣. فينتفي: فينتقل ن.
٤. التهليلية، ص ٣٨.
٥. قوله: قول م ع.
٦. ثمّ: ـ ج.
٧. العرف: (ج، التهليلية): الناس ع م ن.

«لا ضارب في الدار» أنّه لا ضارب بالفعل بحسب نفس الأمر في الدار إلّا هو».

قلت: ألآن جئت بالحقّ لكنّه نصّ في الايمان في شأن من قال بوجود إله[١] مستحقّ للعبادة غير الله.

و اعترض عليه بعض من[٢] له نسبة إلى سيّد المدقّقين بأنّ فساد هذا أظهر من أن يخفى، فإنّ الكلمة رافعة للشرك مطلقاً[٣] و لهذا صار عَلَماً للتوحيد[٤].

الفصل الثّاني

اعلم أنّه قد يتوهّم أنّ مدلول هذه الكلمة الشريفة غير مطابق للوجود إذ نأله[٥] أنّه لا معبود سوى الله و ظاهر أنّ أكثر الكفَرَة يعبدون غير الله.

و هذا التّوهّم مدفوعٌ عن العلاّمة الدّواني لما قد دريت أنّ الخبر عنده هو «المستحقّ للعبادة».

و أمّا القوم فأجابوا عن ذلك الوهم بأنّ «الإله»[٦] و إن كان في الأصل بمعنى المعبود مطلقاً، لكنّه غلب على «المعبود بالحقّ» فيكون معناه لا معبود بالحقّ سوى الله.

و اعترض عليه بأنّ الذي غلب[٧] على المعبود بالحقّ هو «الإله» معرّفاً باللام لا مجرّداً عنه على ما يظهر من عبارة صاحب الكشّاف[٨] حيث قال: «والإله من أسماء الأجناس كالرجل و الفرس، ثمّ غلب على المعبود بالحقّ كما أنّ «النّجم» اسم لكلّ كوكب ثمّ غلب على الثّريا». و قال في حاشية الكشّاف: «أراد بقوله: «ثمّ غلب» أنّه هكذا معرّفاً باللام غلب على المعبود بالحقّ». و مِن الأفاضل مَن تكلّف في عبارة صاحب الكشّاف بما لا طائل تحته و يكذبه الآيات الواردة في القرآن في غير موضع.

---

١. إله: + الخلق ج. ٢. من: ـ ع م ن.

٣. مطلقاً: ـ ن.

٤. للتوحيد: في التوحيد ج؛ في إله (نسخة في ع).

٥. نأله : ماله ج. ٦. الإله: إله ع.

٧. عليه... غلب: ـ ن

٨. الكشاف، ج ١، ص ٦ (ذيل تفسير «بسم الله» من سورة فاتحة الكتاب).

تبصرة

أقول: و أمّا التحقيق الحقيق بالتصديق في المقامين كليهما فيستدعي تمهيد مقدّمات:

أوليها[١]: إنّك قد عرفت أنّ «الله» اسم للموجود الحقّ الواجب وجوده[٢] الصانع لجميع[٣] العوالم[٤]. و هذه التسمية مشهورة في الجاهليّة و الإسلام و عند المخالف و الموافق.

و ثانيتها[٥]: إنّ العبادة ليست مطلق الخضوع بل هي غاية الخضوع و كمال الإطاعة و نهاية المحبّة كما قال الله تعالى: ﴿اَفَرَاَيتَ مَنِ اتَّخذ اِلٰهَهُ هَوٰيهُ﴾[٦].

و ثالثتها[٧]: إنّ عبدة الأصنام و الأشجار و الروحانيّين لايعبدون هذه لأنّها خالقهم و صانعهم، بل يعبدونها لأجل التقرّب و الوسيلة إلى ربّ الأرباب و مسبّب الأسباب. و ذلك لزعمهم أنّ بعض هذه صور الهياكل الشريفة و محلّ ظهور كمال الرحمة و بعضها مؤثّرات في العالم السفليّ بإذن الله العليّ، فإذا تذلّل أحد للصنم للتقرّب والتوسّل إلى غيره كان في الحقيقة تذلّله و خضوعه لذلك الغير لا للصنم؛ غاية ما في الباب أنّهم كاذبون في هذا الزعم و الاعتقاد، ضالّون عن طريق الحق والسداد. و إلى[٨] ما قلنا أشار سبحانه بقوله: ﴿يقولونَ هؤلاءِ شُفعاؤنا عِند الله﴾[٩].

و رابعتها[١٠]: إنّ جميع أهل الملل متّفقون على وحدة المبدأ الأوّل للعالَم لكن اختلفوا في صفاته: فبعضهم يصفونه[١١] بما لايليق بجنابه سبحانه و لذا[١٢] ورد في الروايات: «لاتسبّوا الدّهر فإنّ الدّهر هو الله»[١٣] يعني بذلك أنّ القائل بالدّهر[١٤] من الطبيعيّين

---

١. اوليها: أوّلهان.
٢. وجوده: الوجود ع، الوجوده م.
٣. لجميع: بجميع ج.
٤. العوالم: العالم ن.
٥. ثانيتها: ثانيها ع.
٦. الجاثية: ٢٣.
٧. ثالثتها: ثالثها ع.
٨. و إلى: إلى ج.
٩. يونس: ١٨.
١٠. رابعتها: رابعها ع .
١١. يصفونه: يصفون ن.
١٢. ولذا: و على هذا ج.
١٣. بحار، ٥٧، ص ٩ و قال المجلسي في بيانه: أي فاعل الأفعال التي تنسبونها إلى الدهر و تسبونها بسببها، هو الله تعالى.
١٤. بالدهر:بان من الدهر م.

أراد بالدّهر ما أراده أهل الحقّ من الله إلّا أنّه نفى العلم و الاختيار عنه لكن اعتقد وحدته و مبدئيّته، و إلى ذلك أشار ما في كثير من الروايات من بيان معنى «الواحد»[١] على ما في توحيد الصّدوق[٢]:

منها ما روى بإسناده عن أبي‌هاشم الجعفري قال: «سألتُ أبا جعفر الثاني: ما معنى الواحد؟ قال: الذي اجتماع الألسن عليه[٣] بالتوحيد، كما قال عزّ و جلّ: ﴿ولَئن سئلتَهم مَن خَلقَ السموات والأرضَ ليقولُنَّ اللهُ﴾[٤]».

أقول: و ذلك لما نقل الفخر الرازي[٥] في تفسيره الكبير من أنّه لم يذهب أحد من أهل الملل و لا غيرهم إلى أنّ خالق السماوات والأرض يكون اثنين و ما دان به أحد؛ نعم قد ذهبوا إلى أثنويّة[٦] خالق الخير و الشرّ كالمجوس، و أين ذلك من ذاك على أنّ أكثرهم ذهبوا إلى أنّ «اَهْرمن» مخلوق «يزدان» و كذا جميع أهل العالم متّفقون على وجوب تعظيم مبدأ العالم و الخضوع له[٧] و أداء شكره سبحانه[٨].

و خامستها[٩]: إنّه قد ثبت بالعقل و النقل أنّ عواقب الثناء راجعة إلى الله تعالى[١٠] فجميع المحامد من أيّ حامدٍ لأيّ[١١] محمود فهو لله، وله الحمد في الآخرة و الأولى[١٢]؛ و لا ريب أنّ العبادة نوع من المحامد بل أعلاها و أرفعها فهي لله خاصّة، وذلك لأنّ كلّ وجودٍ[١٣] و كلّ كمالٍ وجودٍ فإنّما هو قطرة من بحر جوده و رشحة من رشحات ظهوره و شهوده.

و بعد تذكّر هذه المقدّمات و تحقّقها نقول[١٤]: الخبر المحذوف هو «الموجود»، و

---

١. الواحد: التوحيد ع.
٢. التوحيد، ص ٨٣
٣. اجتماع الالسن عليه: اجتمع عليه الألسن ع.
٤. العنكبوت: ٦١
٥. التفسير الكبير، ج ٢، ص ١١٢.
٦. أثنوية: أثنوة ج.
٧. له :-ج .
٨. سبحانه: -ن.
٩. خامستها: خامسها ع.
١٠. تعالى: -ج.
١١. لأي: لأن ج.
١٢. الآخرة والأولى: الاولى والآخرة ج.
١٣. وجود: موجود ن.
١٤. نقول: تقول ج.

«الإله» هو المعبود مطلقاً، و المعنى: لامعبود في الوجود إلّا الله الواحد القهّار، و لا عبادة لأحدٍ في الظاهر إلّا و هو يرجع إلى الله العزيز الجبّار، وليس المعبود إلّا هو ولكنّ أكثر الناس لايشعرون. و أمّا ماعداه فهي[١] ﴿أسماء سَمَّيتُموها اَنتُم وآباؤكُمْ ما اَنزَلَ اللهُ بها مِن سلطانٍ﴾[٢]، وليس عليها دليل و لا برهان. و على ما قلنا يندفع كلا النقيضين و يرتفع الخلاف من البَيْن؛ فأحتفِظْ بذلك فإنّه[٣] هو الحقّ المبين و الحمد لله ربّ العالمين[٤].

مباحث عَقليّةٌ فيها أسرار إلهيّة

الأوّل

حقيقة «الذِّكر» هو نسيان ما سوى المذكور و من جملته الذّكر والذّاكر، و روح تلك الحقيقة نسيان ذلك النسيان، قال الله تعالى: ﴿وَاذكُرْ ربَّكَ اِذا نسيتَ﴾[٥] فإذا تحقق العبد بذلك المقام استولى عليه المذكور حتى يكون المذكور هو الذّاكر[٦] كما قيل: «لايذكر الله غير الله». و هاهنا أسرار لايحتملها الأفهام.

الثّاني

كلمة «لا إله إلّا الله» كما تدلّ على نفي كلّ معبود سوى الله، كذلك تدلّ على سلب كلّ موجود غيره، بل ذلك المعنى لازم للمعنى الأوّل، إذ كلّ ما أثبتَّ له وجوداً و ذاتاً متأصّلةً أو صفةً حقيقيّة[٧] فقد صار هو معبوداً لك و إلهاً سوى الله سبحانه؛ وأيضاً، كما تدلّ على انحصار المعبودية فيه عزّ شأنه كذلك تدل على رجوع كلّ عبادة اليه، إذ لا شيء غيره. و قد دريت ذلك فيما سلف.

---

١. فهي: فهو ج.
٢. النجم: ٢٣.
٣. فانّه: فانّ ذلك ج.
٤. رب العالمين: ـ ج.
٥. الكهف: ٢٤.
٦. الذاكر: الذكر ج.
٧. حقيقية: حقيقة ج.

الثّالث

و ممّا ينبغي ذكره هاهنا[١] ما رواه ابن فهد الحلّي في كتابه المسمّى بعدّة الدّاعي في فضيلة الذّكر عن النبيّ صلّى الله عليه و آله: «إنّ الملائكة يمرّون على حَلَق الذّكر فيقومون على رؤوسهم و يبكون لبكائهم و يؤمنون على دعائهم فإذا صعدوا إلى السماء يقول الله تعالى: «يا ملائكتي أين كنتم؟ ـ و هو أعلم ـ فيقولون: يا ربّنا إنّا حضرنا مجلساً من مجالس الذّكر فرأينا أقواماً يسبّحونك و يقدّسونك يخافون نارك؛ فيقول الله سبحانه: ياملائكتي أزوّدها[٢] عنهم و أُشهِدُكم أنّي قد غفرتُ لهم وأمِنْتُهُمْ ممّا يخافون؛ فيقولون: ربّنا إنّ فيهم فلاناً[٣] لم يذكرك؛ فيقول: قد غفرت بمجالسته لهم، فإنّ الذّاكرين من لايشقى بهم جليسهم». و في الكتاب المذكور[٤] بإسناده عن النّبيّ صلّى الله عليه و آله أنّه خرج على الصحابة فقال: ارتَعُوا في رياض الجنّة؛ فقالوا: يارسول الله و ما رياض الجنّة؟ قال: مجالس الذّكر، أُغْدُوا و رُوحوا و اذْكُروا، أو من كان يحبّ أن يعلم منزلته عند الله تعالى فلينظر كيف منزلة الله عنده، فإنّ الله ينزل العبدَ حيث ينزل العبدُ اللهَ من نفسه. واعلموا أنّ خير أعمالكم عند مليككم[٥] و أرفعها في درجاتكم و خير ما طلعت عليه الشّمس ذكر الله تعالى، فإنّه أخبر عن نفسه فقال: أنا جليسُ من ذكَرَني» ـ الحديث.

تنويرٌ عرفانيٌّ

اعلم أنّه اتّفقت عصابة الإسلام و أكثر أهل الملل على أنّ أفضل الأذكار و أشرفها و أرفع الأوراد و أكملها كلمةُ «لا إله إلّا الله» التي مَن أقرَّ بها لساناً دخل في الملّيين، و مَن صَدَّق بها جناناً كان من الموحّدين، و مَن عمل بمقتضاها صار من المقرّبين؛ و لهذا اختار المشايخ في تلقين المريدين هذه الكلمة. و لها خاصية عجيبة في تنوير القلب و

---

١. هاهنا: هنا ع.
٢. ازودها: ارور ن.
٣. فلاناً: وانّه ج .
٤. عدّة الداعي، في الفصل في الذكر.
٥. مليككم: ملائكم ن،+ وأزكيها ج.

تصفية الباطن و تكميل النفوس الإنسانية، و حصول التّقرّب إلى الملكوت الأعلى و الملائكة، و مشاهدة الأنوار، و ترتّب غرائب الآثار، و التخلّص عن الصفات الذّميمة، و النقاوة عن الأخلاق الرّدية كما يعرفه أهل الذّكر ﴿فاسْئلُوا اَهلَ الذّكر ان كنتم لاتعلمونَ﴾[1].

قال بعض العرفاء: «بنية العبد بحكم[2] مدينة جامعة، و أعضاؤه و جوارحه و قواه بمنزلة سكّان المدينة، و العبد في إقباله[3] على الذّكر كمؤذّن صعد منارة على باب المدينة بقصد إسماع أهل المدينة بالذكر؛ فهكذا الذاكر المتحقّق يقصد بالذّكر إيقاظ قلبه و جميع أجزائه و أبعاضه، فيذكر بلسانه و يعي بقلبه و متفرّعات جوارحه، فيكون منارة الذاكر اللسان، و صداه في قبّة القالب، يستحضر بالذكر سكّان مدينة النفس، و يستجمع عساكر الفهم و الحسّ يقول ببعضه و يستجمع بكلّه[4] إلى أن ينتقل الكلمة من اللسان إلى القلب، ليتنوّر بها و يتفطّن بمجدّدي[5] الأحوال؛ ثمّ ينعكس نور القلب على القالب فيتزيّن بمحاسن الأعمال» ـ انتهى.

و قال الشيخ مُحيي الدين الأعرابي[6]: «لايعلم قدر هذه النشأة الإنسانيّة إلّا من ذكر الله الذكرَ المطلوب، فإنّه تعالى جليس من ذكره و الجليس مشهود الذاكر، و متى لم يشاهد الذاكر الحقَّ الذي هو جليسه فليس بذاكرٍ فإنّ ذكر الله سارٍ في جميع العبد لا من ذكره بلسانه خاصّة، فإنّ الحقّ لايكون في هذا الوقت إلّا جليس اللسان خاصة فيراه اللسان من حيث لايراه الإنسان بما هو راءٍ[7]؛ فافهمْ هذا السرّ في ذكر الغافلين» ـ انتهى كلامه.

قيل: السرّ المأمور بفهمه إنّما يستفاد من تحقيق كون الموجودات عرفاء شاعرين

---

١. النحل: ٤٣.
٢. بحكم: يحكي ع ج ن.
٣. إقباله: أقواله ن.
٤. بكلّه: بكلمة ج.
٥. بمجدِّد: بجدول ج، تجدون.
٦. فصوص الحكم، فصّ كلمة نفسية من كلمة يونسية، ص ١٦٨.
٧. راء: رآه ع.

بالله مُسبّحين لربّهم ذاكرين له، و إنّه ما من شيء إلّا و له لسان ملكوتيّ يذكر الله و يُسبّحه؛ كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ مِن شيءٍ إلّا يُسبِّحُ بحمده و لكن لاتَفقَهون تسبيحَهم﴾[١].

و قال في باب الأربعين و خمسمائة من الفتوحات[٢] «لمّا كان رسول الله صلّى الله عليه و آله يذكر الله على كلّ أحيانه والله جليس من يذكره فلم يزل رسول الله صلى الله عليه و آله جليس الحقّ فإنّما يخرج إليهم من عند ربّه، إمّا مبشّراً أو مرضيّاً بخير[٣]، و لهذا قال الله تعالى: ﴿وَلَو أنّهم صبروا حتى تخرج إليهم لَكان خَيراً لَهم﴾[٤] و من صبر نفسه على ما شرع الله على لسان الرسول فإنّ الله لابدّ و أن يخرج إليه الرسول في مبشرة يراها أو في كشف بما يكون له عند الله من الخير» ـ انتهى كلامه الشريف.

إشارة

قال بعض أهل السلوك: إنّ أسرع أذكار اللسان إمضاءً إلى مشاهدة الأنوار كلمة «لا إلهَ إلّا الله». و قوله[٥] عزّ وجلّ: ﴿و مثل كلمةٍ طيّبةٍ كشجرةٍ طيّبةٍ﴾[٦] إشارةٌ إلى كلمة «اله إلّا الله». قال: و رأيت[٧] هذه الكلمة على صورة شجرة نابتة[٨] من الأرض إلى السماء، و أغصانها ألوان مختلفة عجيبة، و على كلّ غصن أنواع الطيور و ألوان الجواري[٩] و الغلمان لايوصف جمالهم و حسنهم، كلّهم يقولون بألسنتهم: «إلـه إلّا الله» و كان في كلّ لحظة يخرج من هذه الشجرة مثل تلك الأغصان و مثل تلك الأشخاص و يصعد إلى السماوات، ثمّ يخرج مكانها[١٠] أغصان أُخر كذلك، و يرتقي إلى السماوات و كان ذلك في بداية أمري[١١] حين بدأتُ بذكر هذه الكلمة؛ ثمّ تلك الشجرة

---

١. الاسراء: ٤٤.
٢. الفتوحات المكية، ج ٤، ص ١٨٤.
٣. أو مرضياً بخير: أو موصيا ناصحا (الفتوحات).
٤. الحجرات: ٥.
٥. وقوله: كقوله ن.
٦. ابراهيم: ٢٤.
٧. رأيت: دريت ن.
٨. نابتة: ثابتة ع ج.
٩. الجواري: الحواري ع.
١٠. مكانها: مكان ن.
١١. أمري: أمر في ن.

هي هكذا و على حالها سنين و أعواماً[1].

هداية فيها دراية

قيل[2]: المراد من الذكر المطلوب من العبد في اصطلاح السلّاك أن يذكر اسم الله باللسان و يكون حاضراً بقلبه و جميع قواه الإدراكيّة بحيث يكون العبد بكلّية كونه إنساناً و عبداً متوجّها إلى بارئه فتنتفي الخواطر، و تنقطع أحاديث النفس عنه؛ ثمّ إذا داوم عليه بهذا الوجه من الشرائط من تخلية البيت من[3] الحطام و تنقية الجوف عن الحرام بل عن الطعام و تنظيف الثوب و البدن عن الأدناس و تنزيه العقل و السرّ عن الوسواس و التوجّه إلى المبدأ الأعلى بالمنطق و القياس فينتقل الذكر من لسانه إلى قلبه. و لايزال يذكر و يردّد هذه الكلمة على لسانه مواطأة القلب حتى تصير الكلمةُ متأصّلة في القلب مُزيلة بحديث النفس، ينوب معناها في القلب عن كلّ حديث النفس؛ فإذا استولت الكلمة و تجوهرت في القلب يتذكّر القلب و إن سكت اللسان؛ و بتجوهرها يسكن نور اليقين في[4] قلب السالك حتى يتجلى[5] له الحقّ[6] من وراء أستار غيوبه، فيتنوّر باطن العبد بحكم ﴿و أشرقت الأرضُ بنور ربّها﴾[7] و هذا هو التجلّي الأفعاليّ في عرف الطائفة؛ ثمّ لايزال هكذا حتى ينكشف عنه الحجب متدرّجاً إلى أن يرتقي إلى التجليّات الصفاتيّة و الأسمائية ثمّ الذّاتية؛ فيفنى العبد في[8] الحقّ نفسه بما لايليق بجماله و جلاله فيكون الحقّ ذاكراً و مذكوراً بلسان العبد و لسان العبد حينئذ كشجرة الأيمن؛ كما نقل عن الإمام الهمام قدوة الأنام جعفر الصّادق عليه السلام أنّه

---

١. أعواما: أعوام ن.

٢. القائل هو القيصري في شرح فصوص الحكم، الفصّ اليونسي، تصحيح الأستاذ السيد جلال الدين الآشتياني، ص ٣٨٢ مع اختلاف في اللفظ.

٣. من : عن ج .

٤. في: - ن

٥. يتجلى: ينجلي ج.

٦. الحقّ: القلب ع.

٧. الزمر: ٦٩.

٨. فيذكر الحقّ. (كذا في المحكيّ عنه و هو الصحيح هامش ع).

قال حين سُئل عن جبروته مَغشيّاً عليه عند تلاوة القرآن: «مازلتُ أكرّر هذه الآية حتى سمعتُها من المتكلِّم بها». و قال الشيخ السهروردي صاحب العوارف المعارف[1]: «كان لسان الإمام عليه السلام في ذلك الوقت كشجرة موسى فيالطور حين ندائها: اِنّي اَنا الله».

سِرٌّ إلهيٌّ

قال بعض الأعلام في بيان سريان الذكر في جميع الموجودات: «و لنذكر ذلك على الطريقين أعني الحكمة النظريّة و الحكمة المتعالية:

أمّا [الطريقة] الأولى، فلدلالة كل ممكن على وجود مبدعه دلالة عقليّة واضحة. و حقيقة التهليل و التسبيح هي الشهادة على وحدة الصانع و تنزيهه عن النقائص، و إظهارهما[2] و الدلالة عليهما سواء كانت بالألفاظ أو بالذات. فكلّ[3] موجود بمنزلة كلام صادر عنه تعالى دالّ على توحيده و تمجيده كما أُشير إليه بقوله: ﴿وإنْ مِن شيءٍ إلّا يُسبِّح بحمده﴾[4]، بل كلّ[5] موجود من الموجودات ذكرٌ و تسبيح له تعالى، يفهم منه وحدانيّته و علمه و سائر صفاته و تقدُّسه عن صفات النقص[6].

و أعلى المراتب في الشهادة و الدّلالة عليه ذاته بذاته؛ كيف، و هو الشاهد الدالّ على كلّ موجود، إذ العلم بذي السبب لايحصل إلّا من جهة العلم بسببه كما في قوله تعالى: ﴿و هو على كلِّ شيءٍ شهيدٌ﴾[7] فشهادة كلّ مفهوم و موجود عليه تعالى يتوقف على شهادته و ثنائه[8] تعالى عن ذلك الشيء، و كل شهادة وثناء على ذاته يرجع إلى شهادته[9] و ثنائه بذاته على ذاته؛ فسبحان من لم يكن عليه ثناء سوى نفسه، و إليه

---

١. عوارف المعارف، الباب الثاني، ص ٢٦. (دار الكتاب، بيروت، الطبعة الاولى ١٩٦٦م.
٢. إظهارهما: إظهارها ن.
٣. فكل: فلكلّ ن.
٤. الإسراء: ٤٤.
٥. موجود بمنزلة... بل كل: ـ ن.
٦. النقص: النفس ن
٧. سبأ: ٤٧.
٨. وثنائه: ـ ع.
٩. تعالى عن... شهادته:ـ ن.

يرجع عواقب الثناء؛ فهو المبدأ و الغاية في ذلك و هو المُثني والمثَنيّ عليه، و حقيقة الثناء في كل ثناء. و اجعلْ ذلك مقياساً في تحقيق كلّ صفة و محمدة.

وأمّا الطريقة الثانية، فقد قالوا[١]: إنّ حقيقة الذّكر عبارة من تجلّيه تعالى لذاته بذاته إظهاراً لصفاته[٢] الكمالية و وصفاً لذاته بالنعوت الجمالية و الجلالية في مقامَيْ جمعه و تفصيله كما يشهد لذاته بذاته في قوله: ﴿شهد الله انّه لا إله إلّا هو﴾[٣].

و هذه الحقيقة لها مراتب:

أعلاها وأوليها[٤] في مقام الجمع مِن ذِكر الحقّ نفسه باسم[٥] المتكلّم بالحمد و الثناء على نفسه، و هو يرجع إلى علمه بذاته الذي هو مرتبة الواحدية الإلهية.

و ثانيتها[٦] ذكر الملائكة المقربين و هو تحميد أرواح القُدسيّين و تسبيح الكروبيّين، و هو يرجع إلى اتّصافه بالصفات الكمالية و النعوت الجماليّة والجلاليّة بالتفصيل.

و ثالثتها[٧] ذكر الملائكة السماوية و النفوس الناطقة و هو يرجع إلى ظهور الأفعال[٨].

و رابعتها[٩] ذكر الملائكة الأرضيّة والنفوس المنطبعة مع طبقاتها.

و خامستها[١٠] ذكر الأبدان و ما فيها من الأعضاء و الأبعاض. و كلٌّ ذاكرٌ لربّه بلسان يختصّ به، بل كلّ واحد لسان لذكر الحقّ كما قال صاحب الفصوص[١١] بقوله: «فالكلّ ألسِنَة الحقّ ناطقة بالثناء عليه» بل إن شئت قلتَ كلٌّ واحد ذكرٌ لربّه فالعالم[١٢] من جهة الوحدة تسبيحٌ و ذكر مفرد يليق بوصف كماله و نعت جماله.

---

١. القائل هو القيصري في شرح فصوص الحكم، في شرح «فص يونسية»، ص ٩٨٠، مع اختلاف يسير في اللفظ.

٢. لصفاته: للصفات ج، لصفات ن.

٣. آل عمران: ١٨.

٤. أوليها: أوّلها ع.

٥. باسم: باسمه ن ج.

٦. ثانيتها: ثانيها ع م.

٧. ثالثتها: ثالثها ع.

٨. ظهور الأفعال: ظهوره بالأفعال ج.

٩. رابعتها: رابعها ع.

١٠. خامستها: خامسها ع.

١١. فصوص الحكم فص حكمة سبّوحية في كلمة نوحية، ٦٩.

١٢. فالعالم في كثرته و تفصيله تسبيحات و تمجيدات و إذكار للحق تعالى و الكل من جهة. هكذا كان في المحكيّ عنه.

تحقيق كشفيّ

اعلم أنّ إثبات الشعور و الإدراك لجميع الموجودات حتى الجماد و النبات على مايلزم من القرآن و الأخبار مما دلّت عليه المباحث البرهانية و شهدت عليه العلوم الذوقيّة و هو مذهب كثير من المحققين كصاحب الإشراق و المحقّق الطوسي و العلاّمة الرازيّ و صاحب المحاكمات و ابن كمونة[١] و ذوق جمّ غفير من المكاشفين، منهم الشيخ العارف و المحقق الكاشف محيي الدين الأعرابيّ قال في آخر الباب الثاني عشر من الفتوحات[٢]: «إنّ المسمّى بالجماد والنبات لهم أرواح بطنت[٣] عن إدراك غير أهل الكشف إياها في العادة فلايحسّ بها مثل ما يحس بها[٤] من الحيوان، فالكلّ عند أهل الكشف حيوان ناطق بل حيّ ناطق غير أنّ هذا المزاج الخاصّ يسمّى إنسانا لا غير. و نحن زدنا مع الإيمان بالأخبار الكشفَ فقد سمعنا الأحجار تذكر الله رؤية عين بلسان تسمعه آذاننا و تخاطبنا مخاطبة العارفين بجلال الله ممّا ليس يدركه كلّ انسان». و قال في موضع آخر: «وليس هذا التسبيح بلسان الحال كما يقوله أهل النظر ممّا لا كشف له». و قال أيضاً في الباب الثامن و السبعون و المائة بهذه العبارة[٥]: «خلق الله الخلق ليسبّحوه فنطقهم بالتسبيح له[٦] و الثناء عليه و السجود له فقال: ﴿اَلَمْ ترَ اَنَّ اللهَ يُسبِّح له من فى السموات و الارض و الطير صافّاتٌ قد عَلِمَ صلوٰته و تسبيحَه﴾[٧] و قال أيضاً[٨] ﴿اَلَمْ تر انَّ الله يَسجد له مَن في السموات و من فى الارض و الشمس و القمر و النجوم و الجبال و الشّجر و الدوابّ و كثيرٌ من النّاس﴾[٩] وخاطب بها نبيّه الذي أشهَده ذلك و أراه[١٠] فقال: «اَلَمْ تَرَ» و لم يقل: «الم تروا» فإنّا مارأيناه فهو لنا إيمانٌ ولمحمدٌ صلّى

---

١. و أبي البركات البغدادي (كذا في المحكّي عنه. هامش ع).

٢. الفتوحات، ج ١، ص ١٤٧ مع تصرف بالتلخيص.

٣. بطنت (الفتوحات): لطيفة جميع النسخ. ٤. يحس بها: يحسها (الفتوحات).

٥. الفتوحات ، ج ٢ ، ص ٣٢٧ـ٣٢٨ مع تصرف بالتلخيص .

٦. وقال أيضاً... بالتسبيح له: ـ ن ٧. النور: ٤١.

٨. فقال الم تر... قال أيضاً: ـ ن. ٩. الحج : ١٨.

١٠. أراه: رواه ن، رآه (الفتوحات).

الله عليه و آله عِيان، فأشهَدَه سجودَ كلّ شيء و تواضُعَه لله، و كلّ من أشهده الله ذلك و أراه[١] دخل تحت هذا الخطاب. و هذا التسبيح فطري و سجود ذاتي عن تجل[٢] تجلّى لهم فأحبّوه وانبعثوا إلى الثناء عليه من غير تكليف بل من اقتضاء ذاتي. و هذه العبادة الذاتية التي أقامهم الله فيها بحكم الاستحقاق الذي يستحقّه. و قال الله تعالى في[٣] أهل الكشف و عامّة الإنس[٤] و كلّ عاقل: ﴿أَلَم تروا اِلىٰ ما خلق الله من شئ يتفيّؤا ظلالُه عن اليمين و عن الشمائل سُجَّداً لله و هم داخِرون﴾[٥] و أخبرهم أنّ ذلك التّفيوء[٦] يميناً و شمالاً[٧] سجود لله و عبوديّة و صغار و ذلّة لجلاله سبحانه فقال: ﴿سجّداً لله وهم داخِرون﴾ فوصفهم بعقيدتهم أنفسهم حين سجدوا لله داخرين؛ ثمّ أخبر فقال متمّماً: ﴿و لله يسجد ما في السموات و ما في الأرض من دابّة﴾ أي ممّن يدبّ عليها؛ ثمّ قال: و هم يعني أهل السماوات و الملائكة يعني التي ليست في السماء و لا في الأرض لايستكبرون عن عبادة ربهم؛ ثمّ وصفهم بـ«الخوف» ليُعلِمَنا أنّهم عالمون بمن سجدوا له؛ ثمّ وصف المأمورين منهم أنّهم يفعلون مايؤمرون[٨]؛ ثمّ قال في الذين هم عند ربّهم ﴿يسبحون له بالليل و النهار و هم لايسئمون﴾[٩] أي لايملّون و لايفترون. كلّ ذلك دلّ على أنّ العالم كلّه في مقام الشهود و العبادة، إلّا كل مخلوق له قوّة الفكر و ليس إلّا النفوس الناطقة الإنسانية و [الجانية][١٠] خاصّة من حيث أعيان أنفسهم لا من حيث هياكلهم [فإنّ هياكلهم][١١] كسائر العالم في[١٢] التسبيح له و السجود؛ فأعضاء[١٣] البدن كلّها

---

١. أراه: رآه (الفتوحات).
٢. عن تجل: غير تجلى ع.
٣. في: من ج.
٤. الانس: الناس ع.
٥. النحل: ٤٨.
٦. التفيوء: التفييء (الفتوحات).
٧. الفتوحات: + أنّه.
٨. نص الآيتين ٤٩ و ٥٠ من النحل بتامهما هكذا: ﴿و لله يسجد ما فى السموات و ما فى الأرض من دابة و الملائكة و هم لايستكبرون يخافون ربّهم من فوقهم و يفعلون ما يؤمرون﴾.
٩. فصلت: ٣٨.
١٠. الجانية (الفتوحات): الحيوانية جميع النسخ.
١١. فإنّ هياكلهم (الفتوحات): ـ جميع النسخ.
١٢. في: من ج.
١٣. فأعضاء: كأعضاء ع.

مسبّحة ناطقة، ألا تراها تشهد على النفوس المسخّرة لها يوم القيامة من الجلود و الأيدي و الأرجل و الألسنة و السمع و البصر و جميع القوى[١]؛ فالحكم لله العلي الكبير».

حكمة ذوقيّة

كما أنّ ظاهر الإنسان يثني على نفسه الناطقة التي يربّيه و يدبّره و يسبّحها و يحمدها بلسان صورته و قواه الجسمانية و الرّوحانية و ذلك بإمداد من النفس و فيض منها عليه لأنّها مبدأ وجود البدن و قواه البدنية و المشاعر الجسمانية و الروحانية المسخّرة[٢] التي[٣] هي جنودها بإذن ربّها كذلك ظواهر العالم من الأفلاك و العناصر و المركّبات كالإنسان و الحيوان و النبات و الجماد غير ذلك يُثني بألسِنتهم و ألسنة قواهم الروحانيّة و الجسمانية على مقوّمهم و مبدئهم الذي هو الحيّ القيّوم بذاته و يسبّحه و يحمده و ينزّهه من النقائص اللّازمة لهم و لكن لايفقه[٤] ذلك التسبيح والتنزيه إلّا مَن نوّر باطنه بنور الإيمان أوّلاً، ثمّ الإيقان ثانياً، ثمّ العيان ثالثاً، ثمّ يوجد أنّ نفسه سارياً في عين كلّ مرتبة قاهراً متصرفاً في كل موجود حالاً لا عِلْماً، و شهوداً فقط بواسطة اتّصاله اتّصالا روحانياً ملكوتياً بنور الحقّ المُشرق على كلّ مرتبة من مراتب[٥] الموجودات، فيدرك تسبيح الموجودات بذلك النور و يسمعه كما روي عن رسول الله صلّى الله عليه و آله من سماعه و إسماعه أصحابه تسبيح الحِصاة في كفّه المقدسة و كما روي عن ابن مسعود أنّه قال: كنّا نسمع تسبيح الخبز و هو يأكل[٦]. و روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال[٧]: «كنت مع رسول الله بمكّة

---

١. إشارة إلى الآية ٢٤ من سورة النور.

٢. و ذلك بإمداد ... المسخرة: ــع م ن.

٣. التي: ــ م.

٤. لايفقه: لايفقهون‌ع ن ج.

٥. مراتب: المراتب ج.

٦. مناقب آل أبي طالب، ج ١، ص ٩٠، في «فصل في نطق الجمادات» و فيه: «كنا نجلس مع النبي عليه السلام و نسمع الطعام يسبح، و رسول الله يأكل».

٧. نفس المصدر مع اختلاف في اللفظ.

فخرجنا في بعض نواحيها فما[1] استقبله شجر و لا حجر إلّا و يقول: «السلام عليك يارسول الله» فالإنسان الكامل و صاحب المقام الرابع يسبّح لربه بلسان تلك الحقائق و يحمد له في تلك المراتب فهو العبد التامّ لله يعبده في كلّ موطن و مقام بعبادة[2] جميع العالم و يحمده بحمدهم، فمواطن العالم و مراتبه معابد عبادته و منازل طاعته و مساجد صلاته، و إلى هذا يؤمي قوله: «جُعِلَتْ لي الأرض مسجداً»[3] أي أرض عالم الإمكان و إذا تحقّق بهذا المقام يطوي له الزمان و المكان و يتّصرف في جميع الأكوان تصرّف النفس في الأبدان، و يظهر له في الحالة الواحدة جميع مراتب الأرواح النورانية و النفوس القدسّية و الأجسام الظلمانية. و من هذا القبيل معراج النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ و سنزيدك بياناً لأكثر هذه المقالات[4] فيما بعد إن شاء الله تعالى[5].

إرشاد

قد علمتَ أنّ أفضل الأذكار وأسناها كلمة «لا اله إلّا الله».

و من الأذكار الشريفة «لاإله إلّا هو». و لهذه الكلمة أيضاً تأثير عظيم في تلطيف السّرّ، و قد كنتُ أنا برهةً من الزّمان مشتغلاً بذكر «لااله الّا الله» إلى أن علّمني وليّ من أولياء الله في مبشّرة نوميّة و أشار إليّ بذكر «لا اله إلّا هو».

و من الأذكار المنقولة عن بعض أولياء الله في تهذيب الروح و تصفية الباطن: «يا الله يا هو».

و منها: «يا هو يا من هو، يا من لا هو إلّا هو، يا أزليّ[6] يا أبديّ، يا دهر، يا ديهور، يا من هو الحيّ الذي لايموت» ذكر ذلك بعض الأعلام.

و قال بعض الفضلاء: و لقد لقّنني بعض المشايخ من الذكر: «يا هو يا من هو يا من

---

١. فما: ممّا م ج. ٢. بعبادة: بمادّة ن م.

٣. من لايحضره الفقيه، ج ١، ص ٢٤١؛ الكافي، ج ٢ ص ١٧.

٤. المقالات: المقامات ج. ٥. تعالى: العزيز ج.

٦. يا ازلي يا ابدي: يا ازل يا ابد ج.

لا هو بلا هو إلّا هو».

قيل: فالأوّل فناء عمن[١] سوى الله، و الثاني فناء في الله، و الثّالث فناء عمّن[٢] سوى الذات، و الرابع فناء عن الفناء عمّا سوى الذات.

فأنت يا أخي إذا شرعت في الذكر و أتيت بالذكر المطلوب من العبد انكشف لك سرّ الذّكر الذي أوصى الحكماء الإلهيّون و المشايخ المكرّمون بالوصول إليه و جعلوه مقصود حركة السُلاّك و سيرهم إلى الله تعالى.

---

١. عمّن: عمّا ج.

٢. عمّن: عمّا ج.

الحديثُ الثاني

في الكتاب المذكور[1] بإسناده عن أبي عبدالله، قال عليه السّلام: اللهُ غايةُ مَن غَيّاه، والمُغَيّى غَيرُ الغاية، تَوَحَّدَ بِالرُّبُوبِيَّةِ، و وَصَفَ نَفسَه بِغَيرِ مَحدُوديّةٍ، فالذّاكرُ اللهَ غيرُ الله، و الله غيرُ اَسْمائِه، وكُلُّ شيءٍ وقع عليه اسمُ شَيءٍ سواه فهو مخلوق، ألا ترى [إلى قوله:][2] العزّة لله[3] والعظمة لله[4] و قال: ﴿و للهِ الاَسماءُ الحُسنى فادعوه بها﴾[5] و قال: ﴿قل ادعُوا اللهَ اَو ادعُوا الرّحمنَ اَيّاً ما تدعوا فله الاَسماء الحسنى﴾[6] فالأسماء مضافة إليه و هو التّوحيد الخالص.

شرح ما لعلّه يحتاج إلى البيان[7]: «الله غاية مَن غيّاه»: أي ذلك الاسم الذي هو لفظة «الله» الجامع لجميع الأسماء. و الاسم يصدق على المكتوب سواء عملته[8] الأيدي السافلة أو العالية، و على الملفوظ سواء عبّرته الألسن المقاليّة أو الحالية، و على

١. التوحيد، باب التوحيد و نفي التشبيه، حديث ١٦، ص ٥٨.

٢. إلى قوله (التوحيد): ـ جميع النسخ. و هذا إمّا من كلام الصدوق أي إلى قول أبي عبد الله عليه السلام، و إمّا من نص الحديث أي إلى قول الله تعالى. و يؤيّد هذا الاحتمال استشهاده عليه السلام قوله: «و قال: و لله الأسماء ...»

٣. إشارة إلى ما ورد في آية ٦٥ من سورة يونس.

٤. إشارة إلى ما ورد في أمثال «ربك العظيم» أو «العظمة ازاري» فليس في القرآن الكريم.

٥. الأعراف: ١٨٠.

٦. الإسراء: ١١٠.

٧. ما... البيان : ـ ن.

٨. عملته: علمته ج، علته ن.

المفهوم و المعقول أي المعنى الذي يحصل في المدارك سواء المدارك الإنسانيّة أو[١] النفوس الشريفة و العقول القدسية[٢]. و «الغاية»[٣]: ما يقصده الشيء و يطلبه؛ فبالضّرورة محدودة لأنّ المقصود متصوّر و لو بوجه مّا و المتصور محدود. و «غيّاه» على صيغة التفعيل، والمستتر راجع إلى الموصول، و البارز إلى الغائب عن الحواسّ و العقول و هو الذّات الأحديّة، و ذلك على طريقة الاستخدام. و معنى «غيّاه»: جعله ذا غاية أي اسم الله غايةً لمن جعل للذّات الأحدية غاية و وضع لها حدّاً، لا أنّ له سبحانه غايةً و حدّاً؛ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

«والمغيّى غيرالغاية»: «المغيّى» على صيغة المفعول من التفعيل بمعنى ذي الغاية و هو الذات الأحدّية. و المراد بـ«الغاية» الاسم لأنّه غاية من وضع لله تعالى غايةً.

و جملة «توحّد بالربوبيّة» و مابعده وردت للتّنزيه و نفي كون المغيّى عين الغاية و المسمّى عين الاسم.

«فالذاكر الله غير الله»: المراد بالذّاكر هو الاسم لأنّه يذكر الذّات أي يُظهرها و يبوح بها، كما أنّ الذّاكر منّا يُظهر مذكوره؛ أو لأنّه وسيلة إلى ذكر الذّات تنزيلاً[٤] للآلة منزلة الفاعل كما يقال: «هذا السيف قتل ذلك الرّجل». و يدلّ على ذلك قول أبي جعفر الثاني عليه السّلام في حديث أبي هاشم الجعفري المذكور في ذلك الكتاب[٥] في باب الأسماء[٦] حيث قال عليه السلام: «بل كانَ اللهُ و لا خَلْقَ، ثُمّ خَلَقَها» يعني الأسماء «وسيلة بينه و بين خلقه» إلى أن قال عليه السلام: «و هي ذكره، و كان اللهُ و لا ذِكرَ، و المذكور هو الله تعالى» ـ الحديث بتمامه.

و «الذّاكر» مضافاً إلى «الله» إضافة الصّفة إلى معمولها. و المراد بـ«الله» هي الذّات الأحدّية و كذا ما أضيف إليه غيره. و وجه ذلك أنّ لفظة «الله» لمّا كان بمنزلة العَلَم للذّات التي لها الأسماء الحسنى و الصّفات العليا فيصحّ أن يراد تارةً به الذّات البسيطة

---

١. أو: و م.
٢. القدسية: القادسة ج.
٣. الغاية: الغافية ج.
٤. تنزيلاً: تزلان.
٥. التوحيد، باب أسماء الله تعالى، ص ١٩٣.
٦. في باب الأسماء: ـ ن.

الأحدّية من دون أن تسمّى بـالأسماء و أن [تتصف][1] بالصّفات[2]، و أن يراد تارةً به الاسم؛ فتدبّر! و حاصل قوله عليه السّلام: «فالذّاكر الله غير الله»: هو أنّ اسم «الله» غير «الله» و قوله بعد ذلك «و الله غـيرأسمائـه» قـرينة للـجملة الأولى، فـالفقرتان مقابلتان[3].

«و كلّ شيء وقع عليه اسم شيء سواه فهو مخلوقٌ»: استدلالٌ آخر على أنّ الاسم و الصفة غير المسمّى و الموصوف؛ بيان ذلك مطابقاً للخبر: أنّه لمّا ثبت[4] بالبراهـين العقليّة أنّ الله تعالى شيء لا كالأشياء، و ليس شيئاً من الأشياء، فكلّ ما وقع عليه لفظة شيء و يصدق عليه أنّه شيء من الأشياء فهو مخلوق، لأنّ الشيئيّة غيرالوجود و هما متساويان، فيتركّب[5] ذلك الشيء من الشيئية و الوجود، و المركّب مـصنوع. إذا ثبت ذلك فمن البيّن أنّه يصدق[6] على الأسماء و الصفات أنّها أشياء فهي مخلوقة؛ فإذن الأسماء و الصفات غير المسّـمى و المـوصوف، إذ الأسماء و الصـفات مخـلوقتان[7] و المسّمى و الموصوف غيرمخلوق بل هو صانع الأشياء.

«ألا ترى» إلى قوله: «العزّة لله و العظمة لله»: هذا شروع في الاستدلال الثّالث على المغايرة بين الصفة و الموصوف و الاسم و المسمّى. و هذه المغايرة غير المغايرة الأولى فإنّ «العزّة»[8] صفة له تعالى و كذلك «العظمة»، و قد أُضيفا إليه سـبحانه بـواسـطة اللام، و المضاف بالإضافة اللاّميّة غير المضاف إليه قطعاً، فالصّفة غير الموصوف.

واعلم أنّ المراد بالإضافة هو المعنى الأعمّ المشهور المصطلح كما لايخفى.

«و قال ﴿و لله الاسماء الحُسنى فادعوه بها﴾[9] و قال: ﴿قل ادعوا الله أَو ادعُوا الرّحمن أيّاً ما تدعوا فله الأَسماء الحُسنى﴾[10]: هذا تمام الاستدلال على المغايرة المذكورة لكـنّه

---

١. تتصف: تصفّ جميع النسخ.

٢. من دون أن ... بالصفات: من دون تسمي بالأسماء و اتصاف بالصفات.

٣. مقابلتان. متقابلتان ن.

٤. لمّا ثبت: ـ ج.

٥. فيتركّب: فيركب ج.

٦. فمن... يصدق: ـ ن.

٧. مخلوقتان: مخلوقان ن. مخلوقات ج.

٨. العزّة: + لله ن.

٩. الأعراف: ۱۸۰.

۱۰. فادعوه ... الحسنى :ـ ن.

مختصّ ببيان[1] المغايرة الثانية، و البيانُ البيانُ.

خلاصة

أراد عليه السّلام أنّ غاية قصد القاصدين هو معرفة الأسماء[2] ـ معانيها و مظاهرها ـ و لمّا كان من بين الأسماء لفظة «الله» هو الجامع لجميع الأسماء فنهاية مقصودهم هو معرفة[3] الألوهيّة أي الاستجماعيّة من حيث كون العالَم بمجموعه مظهراً لذلك الاسم الأعظم. و إلى هنا تمّ ما قصدوه و وقفوا حيث «ليس وراء عبّادان قرية» كما قال الشيخ القونوي رحمه الله[4]:

«لمّا كان متعلّق معرفة كلّ عارف و الذي يمكن إدراك حكمه إنّما هو مرتبة الحقّ سبحانه أعني الألوهيّة أمر في كتابه العزيز نبيّه صلّى الله عليه فقال: ﴿فاعلمْ انّه لا اله إلّا الله﴾[5] منبّهاً له و لمن تبعه على ما يمكن معرفته و الظّفر به» ـ انتهى؛ لكن المعنى أي الذّات الأحديّة التي جعل الاسم غايةً و حدّاً له غير ذلك الغاية أي الاسم، لأنّ الغاية مصنوعة معقولة[6] و الله غير مصنوع و لا معقول، لأنّه وصف نفسه بغير محدوديّة والمعقول محدود بالضرورة، و لأنّ الاسم لوكان عينه لكان غيره و هذا طور غريب، لأنّ العينيّة يُنبئ عن الاثنينية و إلّا فأين العينيّة و بين أيّ شيء العينيّة! فتفطنّ! فإذا كان عينه فكان معبوداً معه، و اللهُ قد توحّد بالرّبوبيّة، فالاسم غيرالمسمّى و المسمّى غير الاسم.

و أيضاً، الأسماء يصدق عليها أنّها أشياء، و كلّ ما وقع عليه اسم شيء سواه سبحانه فهو مخلوق، فالأسماء[7] مخلوقة فهي غير المسمّى.

---

۱. مختص ببيان: مختصر بيان ع م. ۲. الأسماء: أسماء ج.

۳. معانيها... معرفة: ن ـ

٤. مفتاح غيب الجمع والوجود، ص ۳۳؛ مصباح الأنس بين المعقول و المشهود في شرح مفتاح غيب الجمع و الوجود للفناری، تصحيح محمد خواجوي، نشر مولی، طهران ١٤١٦، ص ۲۹۵.

٥. محمد: ۱۹. ٦. معقولة: ـ ن.

۷. فالأسماء: والأسماء ج.

و أيضاً، الأسماء والصّفات مضافة إليه سبحانه بواسطة اللام كما يقال[١]: «العزّة للّه» و «العظمة للّه» و للّه الأسماء الحسنى، و المضاف بالإضافة اللاميّة غير المضاف إليه فالأسماء و الصّفات غيرالمسمّى و الموصوف؛ و الحمد للّه.

تحقيق عرفانيّ

هذا الحكم يشمل[٢] الصفات العينيّة و الزائدة و كذا الوجود و غيره: أمّا الصّفات الزائدة فظاهر، و أمّا العينيّة فلأنّها إمّا[٣] معانٍ وجوديّة أو سلبيّة، فإن[٤] كانت سلبيّة[٥] فهو المطلوب، و لامشاحة في إطلاق العينيّة عليها بمعنى أن ليس هاهنا[٦] شيء سوى الذات البسيطة الأحديّة، و أمّا إن كانت وجوديّة فتعود المحاذير مع زوائد لأنّها لو كانت مفهومات وجوديّة فامتناع اتّحاد الموجودين و المفهومين ممّا يشهد به العقل الغير المشوب بالأوهام. و يكذب ذلك الاتّحاد تعقّل كلّ واحد من هذين المفهومين برأسه مع الغفلة عن الآخر كما لايخفى.

وأيضاً، الموصوف متقدّم على الصّفة لا محالة، لأنّ وجود الشّيء في نفسه متقدّم على وجوده لغيره أو وجود الغير له[٧] كما ثبت في ضابطة الهليات[٨]، فإذا تحقّق التّقدّم فالعينيّة هذر[٩] من الكلام لا طائل تحته، فبطل مايقولون من أنّ الصفات بحسب المفهوم و إن كانت غير الذّات إلّا[١٠] أنّها بحسب الوجود ليست أمراً وراء الذّات أي أنّ ذاته الأحديّة هي بعينها صفاته الذّاتية. و لعمري إنّ هذا القول إنّما نشأ من سوء فهم القوم بـ«الوجود» و «الشيئيّة» كما لايخفى، و إلّا فالقول بكون هذا المفهوم غير ذلك المفهوم[١١] مع كونهما متّحدين في الوجود متناقض[١٢] كما هو[١٣] غير خاف على المخلصين.

---

١. يقال : يقول ن.
٢. يشمل: يشتمل ن.
٣. إمّا: ـ ن م.
٤. فإن: وإن ج.
٥. سلبية: ـ ن.
٦. هاهنا: منها ع م.
٧. له: ـ ن.
٨. الهليات: الهيات ع م ن.
٩. هذر: هذا م.
١٠. الّا: لا ج.
١١. غيرذلك المفهوم: ـ ن.
١٢. متناقض: مناقض ن.
١٣. كما هو: ـ ن.

و نقول قولاً كلّيّاً في إبطال هذه الآراء: فاعلم أنّ القوم زعموا أنّ الوجود و العلم و الحياة أمور مشتركة عرضية[١] مقولة بالتشكيك على أفرادها من الوجود الواجبي و العلم العيني و الحياة العينية و من الموجودات[٢] الممكنة و علومها و حياتها، و يقولون: إنّ الذي هو ذات الباريء من أفراد تلك العرضيات [مجهولة][٣] الكنه غير متناهية في الشدة، فنقول: إنّ تلك الأمور الكليّة العرضيّة ليست بواجبات الوجود كما اعترفوا مع أنّ بطلانه بديهيّ، فهي ممكنات مجهولات الحقائق، و لمّا كانت عرضيّات فعلّتها:

إمّا أمر مشترك ذاتي لتلك الشركاء فيلزم أن يكون للباريء تعالى جنس مشترك بينه و بين سائر الأشياء فيتركّب ذاته سبحانه و يلزم مفاسد أُخرى كما لايخفى.

و إمّا أن يكون أمر غير تلك الشركاء سبباً لعروض تلك العرضيّات، فمع أنّه يستلزم أن يكون ذلك الغير[٤] أيضاً موجوداً و مصداقاً لحمل[٥] الوجود عليه حتى يصير سبباً و هذا خلف، يلزم أن يكون واجب الوجود معلولاً لغيره في وجوده و صفاته و هو محال.

و إمّا[٦] أن تلك العرضيات من لوازم الأوّل تعالى و هذا يتصوّر على وجهين:

أحدهما أن تكون تلك الطبائع لوازم له تعالى فيلزم أن لايتحقّق[٧] في غيره سبحانه إذ لازم الشيء لاينفكّ عنه أبداً مع أنّه يلزم أن يكون فاعلاً و قابلاً.

و الثاني أن يكون هو سبحانه علّة لتلك العرضيّات بمعنى أنّ بعض أفرادها واجبات له تعالى و بعض منها معلول له متحقّق في الأشياء، و لعلّهم في كلماتهم يميلون إلى ذلك، و يلزم على هذا أن يكون هو تعالى فاعلاً و قابلاً و مفيضاً[٨] و مستفيضاً، فيتحقّق

---

١. عرضية: عرفيه ع م.
٢. ومن الموجودات: من الوجودات ج.
٣. مجهولة (تصحيح قياسي): مجهولات جميع النسخ.
٤. ذلك الغير: واجب الوجود ن.
٥. لحمل: يحمل ع ج.
٦. وإمّا: إمّا م.
٧. لايتحقق: يتحقق ع م ن.
٨. مفيضاً: مفيضات ج.

التركيب و الاحتياج و القوّة. و لنذكر بعض مفاسد هذا الشقّ و إن كان ذكر هذا الشقّ من رأسه أخرج دليلنا من أن يكون برهاناً كما لايخفى فنقول:

إنّهم يقولون: هذا الوجود العام البديهيّ من الأمور[١] الاعتباريّة و له أفراد في الخارج واحد منها وجود الواجب؛ و يقولون: صدق العام على أفراده عرضيّ؛ و لذا لم‌يعرف حقيقة الواجب تعالى شأنه فنقول و نختصر القول ـ إن شئت بسط المقال فعليك بمطالعة مسفوراتنا لتحقيق الحال ـ:

فأوّلاً: إنّا قد أبطلنا كون الوجود من الأمور الاعتبارية حيث أبطلنا الإعتباريات و القول بالوجود الذّهني.

و ثانياً: القول بأنّ للوجود أفراداً باطلٌ لأنّ الفرد هو الحقيقة الكلية مع قيد و الوجود ليس بكلي لأنّ الكليّة من عوارض الشيئيّة، و الوجود مقابل لها مساوق إيّاها.

و أيضاً، يلزم تركّب الوجود الخاص و قد ثبت بساطته مطلقاً؛ سلّمنا لكن قولكم: إنّ الوجود عرضي بالنسبة إلى الموجودات[٢] الخاصّة هذرٌ[٣] من الكلام و الّا فليكن إطلاق الوجود على ذلك العامّ و على هذه الأفراد من قبيل الاشتراك اللفظي و أنتم لاتقولون به لأنّها كما زعمتم حقائق برأسها لا دخل لهذا العام في حقيقة شيء[٤] منها.

و أيضاً، إذا كانت هذه الأفراد حقائق برأسها[٥] فأيّ فائدة في صدق هذا العام عليها و أيّة ضرورة دعتْ إلى ذلك، مع أنّ القول بأنّ الوجود الخاصّ الواجب[٦] عين الواجب مع تسليمكم أنّه مجهول الكنه، و أنّ صدق العامّ عليه عرضيّ، قولٌ بالشيء من حيث لايشعر بالمدّعىٰ و تصديقٌ بلاتصوّر طرفَي الحكم؛ فظهر أنّهم ماقدروا الله حقّ قدره[٧]، إذ وصفوه بما هو في صفاتهم و أخذوه كواحدٍ من أنفسهم؛ تعالى الله عمّا يقول الظّالمون علوّاً كبيراً.

---

١. الأمور: ـ ن.
٢. الموجودات: الوجودات ج.
٣. هذر: هذا م.
٤. شيء: ـ ن.
٥. لادخل... برأسها: ـ ج.
٦. الواجب: الواجبي ج.
٧. اقتباس من الآية ٩١ من سورة الأنعام.

انتقاد

فالحق المتّبع ماتُحقّقه البراهين و تؤيّده أخبار الصادقين ـ عليهم السلام ـ و تطابقه كلمات أرباب الكشف و اليقين و هو أنّ الوجود مشترك بين الواجب ـ عزّ شأنه ـ و الممكنات اشتراكاً لفظيّاً و إطلاقاً اسميّاً؛ و أنّ الوجود العامّ البديهيّ من الأمور الخارجية و لايصدق على الأوّل تعالى بوجه؛ و أنّه ليس بكلّي و لاجزئي و لا واحد و لاكثير، و ليس له أفراد لا ذاتيّه و لاعرضيّة بل إنّما يتكثّر بتكثّر الماهيات؛ و أنّ قاطبة صفات الله سبحانه راجعة إلى السلوب بمعنى سلب مقابلها عنه تعالى لا أنّ [١] هاهنا ذاتاً و صفة ـ كما يقوله المحجوبون ـ أو ذاتاً [٢] هي [٣] بعينها الصفة ـ كما يقوله المحقّقون ـ كلّ ذلك بالبراهين القطعية و ليس هنا [٤] محلّ ذكرها.

و من الأخبار من الأئمّة الأطهار ـ عليهم السلام ـ ما رَوى أبوهاشم الجعفريّ في خطبة الرضّا عليه السّلام حيث قال [٥]: «و كلّ ما في الخلق لايوجد في خالقه و كلّما يمكن فيه يمتنع من صانعه» و من المعلوم أنّ تلك الصفات من الوجود و العلم و الحياة و القدرة ممكنات في الخلق فيمتنع في الله سبحانه.

و ليس لقائل أن يقول: لِمَ لايجوز أن يكون بعض أفراد تلك الصفات ممكنات و بعضها واجبات؟

لأنّا نقول: فتنقلب [٦] الحقيقة؛ على أنّ الكلام في السبب المرجّح مع أنّه لايتحقّق العينيّة.

و منها: ما روي عن الرضا عليه السّلام و نقله الصّدوق رضي الله عنه في توحيده [٧] قال عليه السّلام: «أوّل الديانة معرفته، و كمال المعرفة توحيده، و كمال التوحيد نفي الصفات عنه، لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، و شهادة الموصوف أنّه غير

---

١. لا أنّ: لأنّ م.
٢. ذاتا. ذات ن ج.
٣. هي: ـ ع.
٤. هنا: هاهنا ن.
٥. التوحيد، ص ٤٠. و الراوي ليس هو أبوهاشم الجعفري.
٦. فتنقلب: فينقلب م ج.
٧. التوحيد، ص ٥٧.

الصفة، و شهادتهما جميعاً على أنفسهما بالتثنية[١] الممتنع منها الأزل[٢]؛ فمن[٣] وصف الله تعالى فقد حدّه، و من حدّه فقد عدّه، و من عدّه فقد أبطل أزله».

قوله عليه السّلام: «فمن وصف الله فقد حدّه» أي جعله محدوداً مُحاطاً[٤] بالصفة كما قال أميرالمؤمنين عليه السلام[٥]: «لم تحط به الصفات فيكون بإدراكها إيّاه بالحدود متناهياً» و أيضاً[٦] عن الرضا عليه السّلام في هذه الخطبة أنّه قال: «الحمد لله الملهمِ عبادَه الحمدَ» ثمّ قال بعد كلام: «الممتنع من الصفات ذاته»[٧].

و منها: ما في الكتاب المذكور[٨] من حديث الفتح بعد كلام له عليه السلام: «قال فتح: قلتُ: ـ جعلني الله فداك ـ لكنّك قلت: الأحد الصمد و قلت: لايشبه شيئاً و الله واحد و الانسان واحد أليس قد تشابهت الوحدانية[٩]؟ قال: يا فتح: أحلت[١٠] ـ ثبتك الله ـ إنّما التشبيه في المعاني فأمّا في الأسماء فهي واحدة».

و منها[١١]: ما روي في الكتاب المذكور[١٢] عن أبي الحسن الرضا عليه السلام بعد كلام له عليه السلام قال: «ثمّ إنّ الله وصفَ نفسَه تبارك و تعالى بأسماء دعا[١٣] الخلق ـ إذ خلقهم و تعبّدهم و ابتلاهم ـ إلى أن يدعوه[١٤] بها[١٥]، فسمّى نفسه سميعاً بصيراً قادراً

---

١. التثنية: البينة (التوحيد).

٢. و ذلك لأنّ الواحد متقدم بالطبع بالضرورة، فإذا فرض اثنان أزليين فالواحد منهما متقدم لا محالة و ذلك ينافي أزلية المجموع؛ فتدبّر! منه. (هامش م).

٣. الأزل فمن: لا زال عن (التوحيد).

٤. محاطاً: مخاطباً ن.

٥. التوحيد، ص ٥٠.

٦. أيضاً: ـ م.

٧. التوحيد، ص٥٦.

٨. أي التوحيد، ص٦٢ مع اختلاف يسير في اللفظ.

٩. أي لو كان المعنيان واحداً لكان تشبيه لكن المعنى الذي في الخالق غير الذي في المخلوق. منه. (هامش م).

١٠. أحلت: أي جئت بالمحال.

١١. هذا الخبر رواه صاحب الكافي أيضاً في بعد باب «معاني الأسماء و اشتقاقها» بقوله: «باب آخر و هو من الباب الأول» ج ١، ص ١١٨ ـ ١٢١، مع الاختلاف.

١٢. أي التوحيد، باب أسماء الله تعالى، ص ١٨٧ ـ ١٩٠.

١٣. دعا: دعى ج.

١٤. يدعوه: يدعوهم ج.

١٥. بها: بهمان

قائماً ظاهراً باطناً لطيفاً خبيراً قويّاً عزيزاً حكيماً عليماً، و ما أشبه هذه الأسماء؛ فلمّا رأى ذلك من أسمائه الغالون المكذِّبون و قد سمعونا نحدث من الله أنّه لا شيءَ مثله و لا شيءَ من الخلق في حاله[١] قالوا: أخبِرُونا إذ زعمتم أنّه لا مثل لله و لا شبه له كيف شاركتموه في أسمائه الحسنى فتسمّيتم بجميعها، فإنّ في ذلك دليلاً على أنّكم مثله في حالاته كلّها أو في بعضها دون بعض، إذ جمعتُكم الأسماء الطّيّبة؛ قيل لهم: إنّ الله تعالى ألزم العباد أسماء[٢] من أسمائه على اختلاف المعنى و ذلك كما يجمع الاسم الواحد معنيين مختلفين؛ و الدليل على ذلك[٣] قول الناس الجائز عندهم الشائع، و هو الذي خاطب الله به الخلق و كلّمهم[٤] بما يعقلون ليكون عليهم حجّة في تضييع ما ضيّعوا، و قد يقال للرجل كلبٌ و حمارٌ و ثورٌ و سُكَّرة و علقمة و أسد، كلّ ذلك على خلافه و حالاته لم‌تقع الأسامي على معانيها التي كانت بنيت عليها لأنّ الإنسان ليس بأسد و لا كلب؛ فافهمْ [ذلك][٥] رحمك الله!». ثمّ قال عليه السلام بعد كلام:[٦] «كما أنّا رأينا علماء الخلق إنّما سُمُّوا بالعلم[٧]، لعلم[٨] حادث إذ كانوا قبله جهَلَة، و ربما فارقهم العلم بالأشياء فصاروا إلى الجهل. وإنّما سُمّيَ الله عالماً لأنّه لايجهل شيئاً؛ فقد جمع الخالقَ و المخلوقَ اسمُ «العلم» و اختلف المعنى على ما رأيت؛ و سُمّي ربُّنا سميعاً لا بجزء[٩] فيه يسمع به الصوت و لايبصر به كما أنّ جزءنا[١٠] الذي نسمع به لانقوى على النظر به[١١] و لكنّه أخبر أنّه لايخفى عليه الأصوات، ليس على حدّ ما سُمّينا[١٢] نحن؛ فقد[١٣] جمعنا الاسم بـ «السميع» و اختلف المعنى؛ هكذا يبصر لا بجزء[١٤] به أبصر[١٥] كما أنّا نبصر بجزء[١٦] منّا

---

١. حاله: حالة ع.

٢. أسماءً: إسماً ع م.

٣. وذلك... على ذلك: ــ ن.

٤. وكلمهم بما: فكلمهم ع م ، وكلهم ن.

٥. ذلك (التوحيد): ــ م ن ع ج.

٦. التوحيد، ص١٨٨.

٧. بالعلم: بالعالم ع م.

٨. لعلم: العلم ع م.

٩. بجزأ: بخرت (الكافي ج ١، ص ١٢١.

١٠. جزءنا: خرتنا (الكافي).

١١. النظربه: النظرية ج.

١٢. سُمّينا: سمعنا ع م ن.

١٣. فقد: ــ ع.

١٤. بجزء: بخرت (الكافي).

١٥. أبصر: يبصر ع م.

١٦. بجزء: بخرت (الكافي).

لاننتفع به في غيره، و لكنّ الله بصير لايجهل شخصاً منظوراً إليه؛ فقد جمعنا الاسم و اختلف المعنى. و هو قائم لا على معنى انتصاب و قيام على ساق في كبد كما قـامت الأشياء، ولكن أخبر أنّه قائم يخبر[1] أنّه حافظ».

ثمّ إنّه عليه السلام بسط القول في أكثر الأسماء فقال في معنى «اللطيف» من الله[2]: «إنّه لطف عن أن يدرك بحدّ أو يحدّ بوصف، و «اللطافة» من الخلق الصّغر والقلّة». ثمّ قال: «فقد جَمَعَنا الاسم و اختلف المعنى». و قال عليه السلام في معنى «الخبير» من الله أنّه: «لايعزب عنه مثقال ذرّة و لايفوته شيءٌ و «الخـبير» مـن النـاس مـاحصل له التجربة و الاعتبار و استخبر و تعلم»[3] ثمّ قال عليه السلام: «و قد جـمعنا الاسم و اختلف المعنى». ثمّ قال عليه السّلام[4]: «و هكذا جميع الأسماء و إن كنّا لم‌نُسمّها كلّها فقد يكتفي[5] بالاعتبار بما ألقينا إليك و الله عوننا و عونك في إرشادنا وتوفيقنا».

و أقول: لعمري إنّ هذا الحديث قد جمع الاشتراك اللـفظيّ و أنّ الصّـفات كـلّها راجعة إلى السلوب كما سمعت هذا البيان الشافي[6] الذي صدر عن مـعدن الحـكمة و الولاية.

و منها: ماروى أبوهاشم الجعفريّ عن أبي جعفر الثاني عليه السلام في حـديث طويل أنّه قال[7]: «الأسماء و الصّفات مخلوقات المعاني[8] و المَعنيّ بما هوالله». ثمّ قال عليه السلام بعد كلام: «فقولك: «إنّ الله قدير» خبرت أنّه لايعجزه شيء فنفيت بالكلمة عنه[9] العجز، و جعلت العجز[10] سواه فكذلك قولك: «عالم» إنّما نفيت[11] بالكلمة عنه الجهل و جعلت الجهل سواه» إلى غير ذلك من الأخبار و الروايات التي تكاد تبلغ حدّ التواتر بالمعنى.

---

١. يخبر (التوحيد): بخبرع م ن ج.
٢. التوحيد، ص١٨٩.
٣. نقل بالمعنى.
٤. التوحيد، ص ١٩٠.
٥. يكتفي: تكتفي ع م.
٦. الشافي: الثّاني ع .
٧. التوحيد، ص ١٩٣.
٨. المعاني: للمعاني ع م.
٩. عنه: ـ التوحيد.
١٠. العجز: ـ ن.
١١. نفيت: بقيت ج.

و من كلمات العلماء: قال الشيخ الصدوق في توحيده[1] بهذه العبارة: «إذا وصفنا الله تعالى بصفات الذات فإنّما ننفي عنه بكلّ صفة منها ضدّها؛ فمتى قلنا: إنّه «حيّ» نفينا عنه ضدّ الحياة و هو الموت، و متى قلنا: إنّه «عليم» نفينا عنه ضدّ العلم و هو الجهل» ثمّ ذكر سائر الصفات و ذكر لها معان سلبيّة ثمّ قال: «و لو لم نفعل ذلك أثبتنا معها أشياء لم تزل معه» ـ انتهى. فانظر إلى هذا العالِم الذي أذعنه بالقبول جميع علماء الشيعة حيث خلص فكره عن شبهات المتكلمين و العلماء الظاهريّين قال ما هو مطابق البرهان و أخبار أئمّة أهل الايمان. و الحمد لله.

و نقل شارح المواقف[2] عن الكشي من علماء الحديث أنّه ذهب إلى اشتراك الوجود لفظاً بين الواجب والممكنات.

و قال الشيخ العارف محيي الدين صاحب الفتوحات[3] في مقدّمة الكتاب المذكور: كون الباريْ تعالى حيّاً عالماً قادراً إلى سائر الصفات نِسَبٌ و إضافات لا أعيان زائدة لما يؤدي إلى نعتها بالنقص، إذ الكامل بالزائد ناقص بالذات عن كماله، و هو كامل لذاته، فالزائد بالذات على الذات محال، و بالنسب و الإضافات ليس بمحال». ثمّ أبطل ـ رضي الله عنه ـ العينيّة على ما يقولها بعضهم فقال: «أمّا قول القائل: لا هي هو، و لا هي غيره، فكلام في غاية البعد، فإنّه قد دلّ صاحب هذا المذهب على إثبات الزائد و هو الغير بلا شكّ، إلّا أنّه أنكر هذا الإطلاق لا غير، ثمّ تحكّم في الحدّ بأن قال: الغيران هما اللذان يجوز مفارقة أحدهما الآخر مكاناً و زمانا و وجودا و عدماً و لكن ليس هذا بحدّ للغير عند العلماء» ـ انتهى. قال ـ رضي الله عنه ـ في الفصوص[4]: «اعلم أنّ الحقّ من حيث إطلاقه لايصحّ أن يحكم عليه بحكم أو يعرّف بوصف أو يضاف

---

١. التوحيد، ص ١٤٨.

٢. شرح المواقف، ج ٢، ص ١٢٧: «و هاهنا مذهب ثالث نقل عن الكشي و أتباعه و هو أنّ الوجود مشترك لفظا بين الواجب و الممكن و مشترك بين الممكنات كلها».

٣. الفتوحات المكيّة، ج ١، ص ٤٢.

٤. لم أعثر على موضع كلامه هذا في فصوص الحكم. و نقل هذا الكلام في شرح توحيد الصدوق، ج ٢، ص ٤١٥ عن بعض رسائل محيي الدين و لم يسمّه.

إليه نسبة مّا، لأنّ كلّ ذلك يقضي بالتعين و التقيد» ـ انتهى. و قال في الباب الثاني و السبعين و مائة من الفتوحات[١]: «و أمّا أحدّية الذات فلايعرف لها ماهّية حتى يحكم عليها، لأنّها لا تشبه شيئاً من العالم و لايشبهها شيئ فلا يتعرّض العاقل إلى الكلام في ذاته إلّا بخبر من عنده و مع إتيان [خبره][٢]، فإنّا نجهل نسبة ذلك الحكم إليه لجهلنا به، بل نؤمن على ما قاله فإنّ الدليل لايقوم إلّا على نفي التشبيه شرعاً و عقلاً» ـ انتهى.

أقول: و هذا هو شهادة الإقرار[٣] الذي في الأخبار أن لانتجاوز عنه؛ فتدبّر! و كفى فيما نحن بصدده ما أطبقوا من أنّ الأوّل سبحانه مبائن لما سواه بجميع الوجوه، إذ القول بالمباينة من جميع الوجوه و الاشتراك المعنوي متناقض كما لايخفى.

تذنيب

و مما قلنا فتحدّس[٤] أنّ إطلاق الشيئيّة عليه ليس على سبيل إطلاقه على الماهيات إذ الشيئية من عوارض الماهية، و إذ لا ماهّية له تعالى فلايصدق عليه الشيئية. و أيضاً الشيئية تساوق الوجود فلمّا لم‌يجز صدق هذا الوجود العامّ عليه تعالى[٥] فكذلك لم‌يصح عليه صدق الشيئيّة، فهو سبحانه شيئ لا كالأشياء و موجود لا كالموجودات؛ و هذا معنى قوله عليه السلام: «و كلّ شيئ وقع عليه اسم شيئ سواه فهو مخلوق»؛ فاحتفظ بذلك!

قال الشيخ في الفتوحات المكية[٦] بهذه العبارة: «السؤال الثاني و العشرون: ما معنى قوله عليه السلام: «كان الله و لم‌يكن معه شيئ»؟

الجواب: لاتصحبه الشيئية و لاتطلق عليه، و كذلك هو و لا شيئ معه، فإنّه وصف

---

١. الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٢٨٩ مع تصرف بالتلخيص.

٢. خبره (الفتوحات): أخباره ع م ن ج.

٣. اصطلاح من الشارح أخذه من كلام الإمام جعفر بن محمد الصادق عند قوله بالصفات الإقرارية و الإحاطية كما في توحيد المفضّل، ص ١١٨.

٤. فتحدس: تتحدس ع م ن.

٥. تعالى: ـ ن

٦. الفتوحات المكية،ج ٢، ص ٥٦.

ذاتي له سلب الشيئية و سلب معيّة الشيئيّة، لكنّه مع الأشياء و ليست الأشياء معه، لأنّ المعية تابعة للعلم.» ـ انتهى كلامه.

إيقاظ

قوله سبحانه: ﴿قلْ ادعُوا الله اَوِ ادْعُوا الرحمنَ اَيّاً ما تدعوا فله الاَسماءُ الحُسنى﴾[۱] يدلّ على أنّ اسم «الرحمن» كاسم «الله» جامع لجميع الأسماء، و لذا حرّم استعماله في غيره كما هو الأمر في اسم «الله» كذلك؛ فضمير «له» راجع إلى «اَيّاً»[۲]. و السّرّ في ذلك على ما سنح لي هو أنّ «الرّحمن» يدلّ على صفة الرحمة الواسعة كلّ شيْ حتى أنّها تَسعُ الغضب فغضبه سبحانه رحمة[۳] باعتبار كما في القدسيّات: «سَبقَتْ رحمتي غضبي»[۴] فتستجمع[۵] الرحمةُ جميع الأسماء لذلك الاتّساع، إلّا أنّ الفرق بينه و بين اسم «الله» هو أنّ اسم «الله» هو للمرتبة و اسم «الرحمن» للتّحقّق و الوجود؛ هكذا قيل؛ فتدبر!

قال المولوي ـ قدّس سرّه ـ في المثنوي و نعم ما قال:

در بلا هم مى چشم لذات او   مات اويم مات اويم مات او

إيماض

قوله عليه السلام: «و هو التوحيد الخالص» إشارة إلى توحيد الذات. أراد عليه السّلام أنّ نفي الاسم و الرسم و سلب النعت و الصفة و استهلاك الكلّ عنده سبحانه و اضمحلال الإنّيات لديه عزّ شأنه هو التوحيد الخالص عن شوب إثبات الغير و حمل الصفة، إذ لا نعت في الحضرة الأحدية لا اسم و لا رسم، بل هو هو لا غيره، و في الأدعية: «يا هو، يا من لا هو إلّا هو»[۶]. والحمد لله حقّ حمده.

---

۱. الإسراء: ۱۱۰   ۲. أيّا: ايّاه ن.

۳. رحمة: رحمته ن.

٤. الكافي، ج ۲، كتاب الإيمان و الكفر، باب الذنوب، ص ۲۷۵.

۵. فتستجمع: فيستجمع ع م ن.

٦. مجمع البيان، ج ۱۰، ص ۸٦، في تفسير سورة الإخلاص؛ التوحيد، ص ۸۹؛ التفسير الكبير للرازي، ج ۱، ص ۱۵۱، مع توضيح منه و اختلاف في اللفظ.

الحديث الثّالث

و بإسناده[1] عن هارون بن عبد الملك سئل أبو عبدالله عليه السلام عن التوحيد، فقال[2]: هو عزّ و جلّ مُـثْبَتٌ مـوجود، لا مُـبطَلٌ، و لا معدود، و لا في شيءٍ من صفة المخلوقين، و له عـزّ و جّـل[3] نـعوت و صفات. فالصفات له، و أسماؤها جارية على المخلوقين مثل السميع و البصير و الرؤوف و الرّحيم و أشباه ذلك. و النعوت نعوت الذات و لاتليق إلّا بالله تعالى. واللهُ نورٌ لا ظلام فيه[4]، و حيّ لا موت فيه، و عالم لا جهل فيه، و صمد لا مدخل فيه، ربّـنا نـوريّ الذات، حـيّ الذات، عالم الذات، صمدي الذات.

شرح ما لعلّه يحتاج إلى البيان[5]: «عن التوحيد» أي عمّا يليق أن يعتقد في الواحد الأوّل سبحانه و في صفاته.

«مثبتٌ موجود» يعني ثابت بمعنى أنّه ليس بباطل أي ليس بمنفي و لا بمعدوم، لأنّ هاهنا ذاتاً يعرض له الوجود، أو ذاتاً هي نفس الوجود، أو ذاتاً هي نفس الوجود العامّ أو الخاص[6] كما يقوله المحجوبون و لذا أردفه بقوله: «لامبطل». و تحقيق ذلك قد

---

١. أي الصدوق في التوحيد، ص ١٤٠.
٢. فقال: + عليه السّلام ع م ج.
٣. مثبت ... عزوجل: ـ ن.
٤. فيه: ـ ن.
٥. شرح ... البيان: ـ ن.
٦. لأن هاهنا ... أو الخاص: لأنّ هنا ذات يعرض له الوجود أو ذات هي نفس وجود العام أو الخاص م.

سبق فيما مرّ.

«و لا معدود»: تفسير للموجود كما أنّ قوله: «لامبطل» بيانلل «مثبت». و الوجه في ذلك أنّه لمـّا كان هذا الوجود العام و الوحدة متساوقَين بمعنى أنّ كلّ ما يتّصف بـ«الوحدة» لا محالة حتى أنّ الكثير واحدٌ من جهة. و كان أطلق عليه السّلام لفظ «الموجود» عليه سبحانه فقال عليه السلام: «و لا معدود» تنزيهاً له تعالى عن الاتصاف بذي الموجود[1] أي لايدخل في العدّ، إذ كلّ موجود فهو معدود لِما[2] ذكرنا من المساوقة. و هذا دليل آخر على الاشتراك اللفظيّ.

«و لا في شيءٍ من صفة المخلوقين»: إعلم أنّ صفات المخلوق صنفان:

صنف منهما مختص به مشعر عن نقصه كالإمكان و الاحتياج و التركيب و الجسمية و الكيفية و الكمية و سائر الحالات التي من عوارض ذاته، و لاتطلق هذه الصفات على الله سبحانه، و لايصلح عليه تعالى الاتّصاف بها.

و صنف منهما صفة كمال كالعلم و القدرة و غيرهما من الصفات الكمالية التي تستعمل فيه تعالى أيضاً بالاشتراك اللفظي أو الاشتراك المعنوي على الاختلاف، فالصفة المنفية في هذا الكلام هو الأوّل من الصنفين لأنّها تنبئ عن العجز و الاحتياج و الإمكان الممتنع عليه تعالى و سيجيئ بيان الصنف الثاني و تحقيق النعوت و الصفات.

«و له عزّ و جلّ نعوت و صفات»: قد عرفت أنّ في[3] المرتبة الأحديّة الذاتية لايسع اسم و لا رسم و لا نعت و لا صفة بل اضمحلّت فيها الكثرات و استهلكت لديها الصفات، فالنعوت و الصفات إنّما هي للمرتبة الألوهية المستجمعة لجميع الصفات الجامعة لرمّة[4] المراتب و الكمالات؛ فتدبّر!

و اعلم أنّه لمـّا كانت صفات المخلوقين[5] صنفين كذلك الكمالات الذاتية له تعالى

---

١. بذي الموجود: بذا الوجود ج.
٢. لما: كما ج.
٣. في: -ج.
٤. لرمّة: لرمّته ن.
٥. المخلوقين: المخلوق ج.

قسمان:[١] قسم منها[٢] ما يشترك فيه[٣] الخلق إسماً و لفظاً على طريق أهل الحق، أو حقيقةً و معنىً كما قاله المحجوبون؛ و ذلك‌كـ «السميع» و «العليم» و غيرهما؛ و قسم منها لايصدق على غيره سبحانه‌كـ «الرحمن»، و أنّه نور بلا ظلام. سمّي القسم الأوّل «صفاتاً»، و الثاني «نعوتا»[٤].

«فالصفات له»: الجمع المحلّى باللّام يفيد العموم أي جميع الصفات الكماليّة ثابتة[٥] لله عزّ و جلّ في أيّ موصوف كان و على أيّ شئ حمل، و هذا هو القسم الأوّل من الكمالات المسمّى بالصفات.

قال الشيخ في الباب الثالث و السبعين من الفتوحات[٦]: اعلم أنّ الاستحقاق بجميع الأسماء الواقعة في الكون الظاهرة الحكم إنّما يستحقها الحقّ تعالى و العبد يتخلّق بها، و أنّه ليس للعبد سوى عينه. و لو وقع عليه اسم من الأسماء فإنّما وقع على الأعيان من كونها مظاهرها، فما وقع اسمٌ إلّا على[٧] وجود الحقّ في الأعيان، و الأعيان على أصلها لا استحقاق لها، فالوجود لله، و ما يوصف به من أيّة صفة كانت إنّما المسمّى بها إنّما هو مسمّى الله، فهو المسمّى بكلّ اسم و الموصوف بكل صفة و المنعوت بكلّ نعت»ـ انتهى كلامه[٨].

لايقال: هذا منافٍ لما أصّلت من الاشتراك اللفظي.

لأنّا نقول: ما قلنا أوّلاً إنّما هو في المرتبة الأحدية الذّاتيّة، و هذا في المرتبة الألوهية، و لايعرف ذلك إلّا الرّاسخون؛ فتبصّرْ!

«وأسماؤها جارية على المخلوقين»: يحتمل أن يكون الاسم هنا بمعناه اللغوي أي العلامة، أو مصطلح أهل النحو أي الكلمة المستقلة. فالمراد على التقديرين أنّ ألفاظ

---

١. قسمان: قسمين ج ن.
٢. منهما: منها ج.
٣. فيه: ـ ن
٤. نعوتا: نعوت ج، ذاتا ع م.
٥. ثابتة: ثانية ج.
٦. الفتوحات، ج٢، ص ٥٤، السؤال العشرون من أسئلة الحكيم الترمذي، مع تصرف بالتلخيص.
٧. على: ـ ج.
٨. كلامه: + الشريف ع. ج.

تلك الصفات و علامتها و رسمها جارية على المخلوقين لكونهم مظاهر لتلك الصفات تسمية المظهر باسم الظاهر فيه و المحلّ باسم الحالّ. فعلى هذا، معنى قولك «علمُ زيد و قدرته» أي العلم الذي تجلى في زيد و القدرة التي ظهرت فيه. و يحتمل أن يكون بمعناه الاصطلاحي أي ما دلّ على الذات المخصوصة بصفة معيّنة. فالمراد حينئذ هو أنّه بسبب ظهور تلك الصفات في مظاهر الخلق صحّ جريان الأسماء عليه، بمعنى جواز إطلاقها عليه باعتبار مظهريّتها لا أنّه يسمى بسبب إطلاق[۱] الأسماء هذه الصفات المدلول عليها بالأسماء[۲]. و لا أنّه يستحق تلك الأسماء الدالّة على هذه الصفات كما قال عالم من أهل النبوة صلوات الله عليهم[۳]: «هل هو عالم و قادر إلّا أنّه وهب[٤] العلم للعلماء و القدرة للقادرين». و في القدسيات[٥]: «يابن آدم بمشيّتي كنتَ أنتَ الذي تشاء لنفسك ما تشاء، بإرادتي كنتَ أنت الذي تريد لنفسك ما تريد».

و قال الشيخ ـ رحمه الله ـ في الباب الثاني و العشرين و مائتين من الفتوحات[٦] و هذه عبارته: «الجمع عندنا أن يجتمع ما له عليه، و ما لك عليه[۷]. يرجع الكلّ إليه و إليه يرجع الأمر كلّه. ﴿اَلا اِلَى الله تَصيرُ الأمُورُ﴾[۸] فما في الكون إلّا أسماؤه و نعوته، غير أنّ الخلق ادّعَوا بعض تلك الأسماء و النعوت و مشى الحقّ دعواهم في ذلك فخاطَبَهم بحسب ما ادّعوا. فمنهم مَن ادَّعى في الأسماء المخصوصة به تعالى، و منهم مَن ادَّعى ذلك و في النّعوت الواردة في الشرع مما لايليق عند علماء الرسوم إلّا بالمحدثات؛ و أمّا طريقتنا فما ادّعينا في شئ من ذلك كلّه بل جمعنا عليه، غير أنّا نبّهنا أنّ تلك الأسماء

---

۱. اطلاق: اطلاقها ج.   ۲. بالأسماء: بالاسم ن.
۳. شرح مسألة العلم لنصير الدين الطوسي، مسألة ۱۵، ص ٤۳؛ جامع الأسرار للآملي نقلاً عن الطوسي، ص ۱٤۲ ـ ۱٤۳؛ القبسات للداماد، ص ۳٤۳.
٤. هذه الصفات.. وهب: ـ ن
۵. الكافي، ج ۱، كتاب التوحيد، باب المشيئة و الإرادة، حديث ٦، ص ۱۵۲.
٦. الفتوحات، ج ۲، ص ۵۱٦ مع تصرف بالتلخيص.
۷. ومالك عليه: ـ ج.   ۸. الشورى: ۵۳.

حكم آثار استعداد أعيان الممكنات فيه و هو سرّ[1] خفيّ» ـ انتهى.

و قال المولوي في المثنوي[2]:

خلق را چون آب دان صاف و زلال　　و اندر آن تابان صفات ذو الجلال
پادشاهان مظهر شاهىّ حقّ　　عارفان مرآت آگاهى حقّ
خوبرويان آينهٔ خوبىّ او　　حسن ايشان عكس مطلوبىّ او

«مثل السميع و البصير و الرؤوف و الرحيم وأشباه ذلك»: أي و هذه الأسماء الجارية على المخلوقين التي مدلولاتها من الصفات إنّما هي لله تعالى مثل السميع و غيره.

و اعلم أنّ ثمرة قُرب النوافل إنّما هي تعرُّف هذه المرتبة المشار إليها بقوله[3]: «فبي يسمع و بي يبصر و بي يبطش» و بقوله[4]: «فإذا أحبَبتُه كنتُ سَمْعَه الذي يسمع به و بَصَرَهُ الذي يبصر به، و يَدَهُ التي يبطش بها و رِجْلَهُ التي يَمشي بها» ـ الحديث.

و مّما يجب أن تعلم هو أنّ أكثر علماء الرسوم زعموا أنّ معنى «السميع» و «البصير» في صفاته تعالى هو أنّه سبحانه عالمٌ بالمسموعات و المبصَرات، و بالجملة عندهم يرجع هاتان الصفتان إلى نحو من العلم؛ و أمّا ما يظهر من آيات القرآن و أخبار أئمة أهل الايمان و يُحقِّقُه البرهانُ و يُؤيّده كلمات أرباب الكشف و العيان هو أنّه تعالى[5] سميع بالحقيقة لا بآلة، و لايخفى عليه الأصوات و يسمع دبيب النمل في الصخرة الصمّاء، و كذاكونه بصيراً هو أنّه بصير بالحقيقة لا بأداة و لا تخفى عليه خافية و يبصر ما في ظلمات الأرض، و لذلك سرّ عظيم يراه أهل الحقّ و العرفان. و بهذا المعنى يصحّ أن يقال لم‌يزل سميعاً بصيراً على معنى أنّه يستحقّ ذلك و أنّه إذا وجد مَسمُوع و مُبصَر كان يَسمع و يَرى؛ فتحفَّظْ! والله يقول الحقّ.

---

١. وهو سرّ: وهويته ع ن م.　　٢. مثنوي

٣. الكافي، ج ٢، ص ٣٢٥ ؛بحار، ج ٦٧، ص٢٢؛ صحيح البخاري، ج ٧، ص ١٩ ؛ علل الشرائع، ج ١، ص١٢.　　٤. قسم من الحديث السابق.

٥. تعالى: ـع م ن.

ثمّ إنّه عليه السلام شرع في بيان القسم الثاني من الكمالات فقال: «فالنعوت نعوتُ الذات» أي الأسماء المختصّة به سبحانه التي هي نُعوت بالحقيقة للذّات الأحدّية ممّا «لايليق إلاّ بالله» أي لايليق إلّا بالله الذي له الأسماء الحسنى المتفرّد بالآلاء المتوحّد بالصّفات العليا.

ثمّ إنّه عليه السلام شرع في ذكر هذه النعوت فقال: «و الله نورٌ لا ظَلامَ فيه». قيل: «النور» حقيقة بسيطة لا حدّ لها، و إنّما يرسم في طريقة أهل الله بـ«الظاهر بنفسه المُظهِر لغيره» و ليس النور المحسوس معنى هذا اللفظ بل هو أحد موضوعاته.

و قال بعضهم: النور هو الذي نوّر قلوب العارفين[١] بتوحيده» ـ انتهى. و كلّ نور من الأنوار العقليّة و الحسّية لايخلو من ظلمة إمكان و نقص، و الله نورٌ لا ظلام فيه بوجه من الوجوه. و لايخفى أنّ تعقيب «النور» بقوله: «لا ظلام فيه» يُفيد أنّ معنى نوريته هو أنّه لا ظلام فيه، لا أنّ النور أمرٌ وراءه إمّا عينه أو عارضه؛ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً. و كذا يفيد قوله: «و حيّ لا موت فيه» ما ذكرنا من أنّ الحياة فيه عبارة عن سلب نقيضها[٢] و هو أنّه لا موت فيه.

و أعلم أنّ العالَم الإلهيّ من منبع الحياة و منه سَرَيان الحياة إلى ما دونه. و ممّا يعجبني في هذا المقام قول مُعلِّم الحكمة و إمام أئمّة المشّائين أرسطاطاليس في إثولوجيا[٣] قال[٤]: «إنّ هذا العالم الحسيّ كلّه إنّما هو مثال و صَنمٌ لذلك العالم، فإن كان هذا العالم حيّاً[٥] فبالحريّ أن يكون ذلك العالم أتمّ تماماً و أكمل كمالاً، لأنّه المُفيضُ إلى هذا العالم الحياةَ و الكمال و القوة و الدوام، فإن كان العالم الأعلى تماما في غاية التمام فلا محالة أنّ هناك الأشياءُ كلُّها التي هاهنا إلّا أنّها فيه بنوعٍ أعلى و أشرف؛ فثمّة سماءٌ ذات حياة و فيها كواكب مثل هذه الكواكب التي هي في هذه السماء غير أنّها أنور و أكمل. و ليس بينها افتراق كما يرى هاهنا، و ذلك أنّها ليست جسمانيّة. و هناك أرض ليس بسباخٍ[٦]

---

١. العارفين: العالمين ن.

٢. نقيضها. نقيضه ج.

٣. إثولوجيا، الميمر الثامن، ص ٩٣–٩٤.

٤. قال: + أعلى الله مقامه ج.

٥. حَيّاً: ـ ن.

٦. السباخ من الأرض: ما لم يحرث و لم يعمر.

لكنّها حيّة عامرة. و فيها الحيوان كلّها الأرضيّة التي هاهنا. و فيها نبات مَغروس في الحياة. و فيها بحارٌ و أنهار جارية و ما يجري جرياً حيوانياً. و فيها الحيوانات[١] المائية كلّها. و هناك هواءٌ و فيه حيوانات هوائية شبيهة[٢] بذلك الهواء. و الأشياء التي هناك حيّة كلّها و كيف لاتكون حيّة و هو في عالم الحياة المحض لايشوبها الموت ألبتة. و طبائع الحيوان التي هناك مثل طبائع الحيوانات إلّا أنّ الطبيعة هناك أعلى و أشرف من هذه الطبيعة، لأنّها عقليّة ليست حيوانية ألبتة.

فمن أنكر قولنا و قال: من أين يكون في العالم الأعلى حيوان و سماء و سائر الأشياء التي ذكرنا؟

قلنا: إنّ العالم الأعلى هو الحيّ التامّ الذي فيه جميع الأشياء، لأنّه أبدع من المبدِع الأوّل التام؛ ففيه كلّ نفس و كلّ عقل. و ليس هناك فقر و لا حاجة ألبتّة لأنّ الأشياء التي هناك مملوءة غِنىً و حياةً كأنّها حياة تغلي و تفور. و جري حياة تلك الأشياء إنّما ينبع من عين واحدة لا كأنّها حياة واحدة أو ريح واحدة فقط بل كلّها كيفية واحدة، فيها كلّ كيفية، يوجد فيها كلّ طعم.

و نقول: إنّك تجد في تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة و الشراب و سائر الأشياء ذواتِ الطعوم و قواها، و سائر الأشياء الطيبة[٣] الروائح، و جميع الألوان الواقعة تحت اللمس، و جميع الأشياء الواقعة تحت السمع أي اللحون كلّها و أصناف الإيقاع و جميع الأشياء الواقعة تحت[٤] الحس؛ هذه كلّها موجودة في كيفية واحدة بسيطة لأنّ تلك الكيفيّات حيوانية عقليّة تسَعُ جميع الكيفيات التي وصفنا» ـ انتهى كلامه.

ولعمري إنّ تلك الكلمات مجاري لماء الحياة إلى قلوب[٥] العارفين[٦] و فيها أسرار المبدأ و المعاد و حقيقة الدنيا و الآخرة؛ فافهمْ راشداً!

«و عالم لا جهل فيه»: قد عرفت هنا أنّ إطلاق «العالِم» عبارة عن نفي الجهل عنه

---

١. وفيها بحار... الحيوان: ـ ن.
٢. شبيهة: يشبه ع م.
٣. الطيبة: الطبيعة ن.
٤. السمع ... تحت: ـ ن.
٥. قلوب: القلوب ج.
٦. العارفين: العالمين ن.

تعالى كما تواتر عنهم عليهم السلام و قال أبو جعفر عليه السلام في حديثٍ طويل نقله الشيخ الصدوق في توحيده[١]: «فقو لك: «إنّ الله قديرٌ» خبرتَ أنّه لايُعجِزُه شئٌ فنفيتَ بالكلمة العجز و جعلتَ العجزَ سِواه، فكذلك قولُك: «عالِمٌ» إنّما نفيتَ بالكلمة الجهلَ و جعلتَ[٢] الجهلَ سواه» ـ الحديث.

«و صمد لا مدخل فيه»: اعلمْ أنّ للصّمد في الأحاديث معانٍ كثيرة لاتكاد تُحصى:

منها: «الصّمد» هو الذي لا جوف له، كما نصّ عليه أكثر الأخبار. و قوله عليه السلام: «لا مدخل فيه» بمعنى لا جوف له. و الوجه في ذلك أنّ الموجودات غير الباريْ تعالى لايخلو واحدٌ منها مِنْ نقصٍ، لأنّ كلّ سافل فهو فاقدٌ لكمال ما فوقه، و كذا لايخلو من قوّة و استعداد، و أقلّه الإمكان و إنّما النقص و القوة في موضوعَيْهما يُشعرانِ عن الخلوّ الموجب لكونهما مُجوَّفين، و الله سبحانه منزّه عن القوّة و الاستعداد و النقص و الفساد، فهو سبحانه لا جوف له بهذا المعنى.

و معنى آخر لكونه صمداً بمعنى لا جوف له و هو أنّ كلّ ذي روح فهو أجوف، و الله تعالى صمدٌ ليس له جوف بمعنى أنّه ليس شخصاً ذا روح. و ممّا يدلّ على هذا المعنى ما رواه الشيخ الصدوق في توحيده[٣] في بيان أن ليس لله تعالى روحٌ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ الله تعالى أحدٌ صمدٌ ليس له جوفٌ و إنّما الروحُ خَلْقٌ من خَلْقِه» ـ الحديث.

«ربّنا نوريّ الذات»: أي لا ظلمة عدم فيه بوجه من الوجوه، «حيّ الذات» أي لا موت و لا بطلان فيه، «عالِمُ الذات»: أي لا جهلَ فيه و لايغيب عنه شيْ، «صمدي الذات»: أي لا نقصان و لا قوّة فيه و لا روح له[٤] و لايعزب عنه مثقال ذرّة.

---

١. التوحيد، ص ١٩٣.
٢. جعلت: جعل ن م.
٣. التوحيد، ص ١٧١.
٤. له: فيه ن.

الحديث الرابع

في توحيد الصدوق[1] عن ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني بإسناده عن أبي عبدالله عليه السّلام، قال: إنّ الله تبارك و تعالى خَلق اسماً بالحروف ـ و هو عزّوجلّ بالحروف غير منعوتٍ، و باللفظ غير مُنْطَقٍ، و بالشخص غير مجَسَّد، و بالتشبيه غير موصوف، و باللون غيرُ مَصبوغ. مَنفيّ عنه الأقطار، مُبَعَّدٌ عنه الحدود، محجوبٌ عنه حسُّ كلّ مُتوِّهم، مستَتِرٌ غير مستور ـ فجعله كلمة تامّة على أربعة أجزاءٍ معاً، ليس منها واحدٌ قبل الآخَرِ، فأظْهَرَ منها ثلاثة أشياءٍ[2] لفاقَة الخَلْق إليها، و حجَبَ واحداً منها، و هو الاسم المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة[3] التي أُظهِرَتْ، فالظاهر هو الله تبارك و تعالى، و سخّر سبحانه لكلّ اسم من هذه الأسماء أربعة أركانٍ فذلك إثنى عشر رُكناً، ثمّ خلق لكلِّ رُكن منها ثلاثين اسماً فعلا منسوبا إليها، فهو الرحمنُ الرحيمُ، الملك، القُدّوسُ، الخالقُ، البارِئ، المُصَوِّرُ، الحيُّ، القَيُّوم، لاتأخذه سنة و لا نوم، العليم، الخبير، السميع، البصير، الحكيم، العزيز، الجبّار، المتكبّر، العليّ، العظيم، المقتدرُ، القادر، السّلام، المؤمن، المُهَيْمِنُ، الباريْ، المُنشئ، البديع، الرفيع، الجليل، الكريم، الرازق، الحيُّ، المُميتُ، الباعث، الوارث.

---

١. التوحيد، باب أسماء الله تعالى، حديث ٣، ص ١٩٠.

٢. أشياء: أسماء (التوحيد).

٣. الثلاثة (التوحيد): الثلاث ع.

فهذه الأسماء و ماكان من الأسماء الحسنى حتى يتم ثلاثمائة و ستين اسماً فهي نسبة لهذه الأسماء الثلاثة؛ و هذه الأسماء الثلاثة أركان و حُجُبٌ للأسم الواحد المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة؛ و ذلك قوله عزّ و جلّ: ﴿قُل ادْعُوا اللهَ اَوِ ادْعُوا الرّحمنَ اَيّاً ما تَدْعُوا فَلَهُ الاَسماءُ الحُسنى﴾[1].

شرح ما لعلّه يحتاج إلى البيان[2]: «خَلَق اسماً بالحروف»: أي خَلَق اسماً متلبّساً بها. و «الاسمُ» هنا عبارة عن العقل الأوّل الكليّ الذي هو عبارة عن جملة الموجودات على الإجمال العقلي. و تسميته «اسماً» لكونه مظهرَ اسم «الله» الأعظم الجامع لجميع الأسماء، إذ كما كان اسم «الله» جامعاً لجميع الأسماء كذلك العقل الأوّل جامعٌ لجميع الموجودات التي هي مظاهر أسماء الله.

و أيضاً، الألوهية إنّما يتحقّق بوجود المألوهية، و لولا مألوهية العقل لم يتحقّق[3] الألوهية كما أشير إليه في الحديث[4]: «العقلُ ما عُبِدَ بهِ الرحمنُ و اكْتُسِبَ بِهِ الجنانُ» أي العقل ما صار به الرحمن معبوداً، لأنّ العقل أوّل ما قرع باب الأحديّه و أسلم للحضرة السبحانية، فتبصَّرْ!

و «الحروف» عبارة عن جهات العقل لأنّ [الحرف][5] هي طرف الشيء، و الأطراف هي الجهات، و سيجيئ أنّها أربعة.

«و هو عزّوجلّ بالحُروفِ غير مَنعوتٍ»: لمّا كان يذهب الوهم إلى أنّ هذه الحروف المذكورة عبارة عن الأصوات، أزالَهُ عليه السّلام بقوله: «و هو بالحروف غير مَنعوت» أي لاينعت هو سبحانه بالحروف و الأصوات. و في الكافي[6] هكذا: «إنّ الله خلَقَ اسماً بالحروف غير مُصَوَّتٍ»[7] و على هذا قوله «بالحروف» متعلّق بـ «مصوت» و

---

۱. الإسراء: ۱۱۰.
۲. شرح ... البيان: ـ ن.
۳. يتحقق...الحديث: ـ ن.
٤. الكافي، ج ۱، ص ۱۱.
٥. الحرف: الحروف جميع النسخ.
٦. الكافي، ج ۱، ص ۱۱۲.
۷. مصوَّت: متصوّت (الكافي).

معناه: أنّ ذلك الاسم غير مصوّت بالحروف و هكذا باقي التنزيهات راجعة إلى الاسم. و أمّا على ما في نسخ التوحيد فالجميعُ تقديس لله تعالى. و كلاهما صحيح إذ هذه الأمور كماكانت مسلوبة عنه تعالى كذلك مسلوبة عن العقل أيضاً.

«و باللفظ غير مُنطَق» بضمّ الميم و فتح الطاء اسم مفعول من الإفعال. و «المنطق» ما يخرج من «المَنْطِق» بفتح الميم و كسر الطاء أي لايحصل هو تعالى في النطق بالتلفظ بمعنى أنّه يتلفّظ به، أو أنّه تعالى ليس بلفظ حتى يحصل في المنطق، و نعم ما قيل:

«آن»، مگو، كاندر عبارت نـايدت   «اين»، مگو، كاندر اشارت نايدت

«وبالشخص غير مجسّد»: «الجسد» هو محلّ الصورة، و النفوس هي متجسدة أي متعلقة في جسد. و المعنى أنّه تعالى ليس صورةً في مادّة أو نفساً متجسدة في بدن حتى يصير بذلك الجسد شخصاً منظوراً إليه متعيّناً بالحدود. و يظهر منه أنّ إطلاق الشخص إنّما يصحّ في الماديات دون المفارقات. و يحتمل أن يكون المرادبـ «الشخص» هي المادّة، لأنّ التشخص إنّما يحصل بها فكأنّها شخص بالحقيقة و المعنى حينئذ أنّه تعالى غير متجسّد في المادّة أي غير متعلّق بها؛ و هذا أظهرُ وإن كان مرجع المعنيين واحداًكما لايخفى.

«و بالتشبيه غير موصوف» أي لايوصف بوصف يشترك فيه معه غيره حتى يلزم تشبيهه بغيره و تشبيه الغير به.

«و باللون غير مصبوغ» أي لايعرضه شيٌ حتى يُغَيِّرهُ من حال إلى حال. شبَّهَ تغيير الحالات بالانصباغ. و يحتمل معناه الظاهر، إذ الكلّ منفيّ عنه تعالى.

«منفيّ عنه الأقطار» أي لا أطراف له، و «الأطراف» إمّا أبعاد أو أجزاء، خارجية كانت أو عقليّة.

«مبعد عنه الحدود»: «الحدّ» هو النهاية. و ما ينتهي به الشيء إمّا أبعاد أو علل، و العلل إمّا علل القوام أو الوجود، و الكلّ مسلوبٌ عنه تعالى.

«محجوبٌ عنه حسّ كلّ متوهِّم» أي ممنوع عن إدراكه القوّة الحسّية المسمّاة

بـ «الواهمة» إذ العقل لايدركه فكيف يدركه الحسّ.

«مستتر غير مستور»: استتاره سبحانه عبارة عن كونه باطناً، و بطونه ليس بأن يستره[۱] شيءٌ ساتر إذ لا شيءَ يستره، فالمعنى أنّه باطنٌ لا بأن يستره شيءٌ؛ فسبحان مَنْ ظهر في بطونه، و بطن في ظهوره!

«فجعله كلمة تّامة» يعني أنّه تعالى لمّا خلق ذلك الاسم جعله «كلمةً» أي حقيقةً من الحقائق الإلهيّة «تامّة» لايعزب عنه شيءٌ إذ «التمام» ما لاينقص منه شيءٌ و يشتمل على جميع ما تحته.

«على أربعة أجزاء، معاً ليس واحدٌ منها قبلَ الآخر»: أي مشتملة على أربعة أجزاء، و الأجزاء هي الحروف المذكورة قبل، و قد عرفتَ أنّها عبارة عن جهاته، و هي أربعة: إحديها كونه عقلا كلّياً صادراً عن المبدأ الاوّل عزّ شأنه بلا واسط؛ و الثانية كونه متوجّهاً إلى الله سبحانه مستفيضاً منه الكلمات؛ و الثالثة نظره إلى نفسه و أنّه نفس النظام الكلي العقلي لجميع الأشياء، قابل للظهور، و الرابعة كونه طالباً للظهور و البروز شائيا لإظهار الجواهر العينيّة المختفية المكنونة في الكنوز حمداً لنعم الله سبحانه و شكراً لآلائه و فضائله عزّ شأنه. و ظاهر أنّ هذه الجهات الأربع[۲] ليس

---

۱. يستره: يستتره ن.

۲. اعلم أنّ الجهة الثانية و الثالثة و الرابعة هو منشأ الصدور كما سنبيّن بعد ذلك و ما قلناه هو الحقّ في بيان جهات الصدور.

والمشهور بين المحققين هو أنّ الجهات الثلاثة عبارة عن علم العقل بمبدئه و عن علمه بكونه مستنداً إلى من أوجب وجوده، و عن علمه بإمكانه الذاتي و عدم استحقاقه شيئاً من الأشياء لذاته.

و لايخفى أنّه غير مرضي عند الناظرين بنور الله في الأشياء و إلّا فمِن الممكن عرض جهات كثيرة في العقل، كلّ واحد منها يصلح للمصدرية و لايخصّص، و من وصل إلى ذلك المقام بقدم البرهان و نظر إلى الأشياء بعين العيان لم يشك في أنّ ما قلنا هو الحقّ في بيان الصدور.

و ممّا يدلّك على هذا هو أنّ الفاحص بجهة الصدور ينبغي أن يأخذ من الجهات لكل واحد من الصادرات جهة يخصّه و يدل تعقل هذه الجهة على حقيقة ذلك الصادر، لأنّ هذه هي جهة

←

واحدٌ منها قبل الآخر.

«فأظهر منها ثلاثة أشياء لفاقة الخلق إليها» أي أظْهَرَ من هذه الأربعة ثلاثةً بأن أوجد[١] من هذه الثلاثة ثلاثة أشياء: أمّا من الجهة الثانية فيصدر العقل، و أمّا من الثالثة فالهيولى، و أما من الرابعة فالنفس، و ليس هو من الجهة الأولى بمصدر لشئ من الأشياء لأنّها جهة تألُّهِهِ و تَضرُّعِه و توجُّهِهِ إلى بارئه لا التفات له من هذه الجهة إلى ما دونه؛ فتبصّرْ!

«و حجب واحداً منها» و هو الأوّل من الأربعة أي كونه عقلاً، لأنّ العقل محجوب عن الأكوان، و لأنّه لايتحرّك فهو في غيبه مستور.

«و هو الاسم المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة التي أُظهِرَتْ»: الضمير الفاعل في[٢] «أظهرت» للأسماء الثلاثة، و ضمير مفعوله محذوف يرجع إلى «الاسم المكنون» يعني ذلك الواحد المحجوب هو الاسم المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة التي أظهرتْ تلك الثلاثة ذلك الواحدَ بأن صارت مظاهر لأحكام ذلك الواحد حاكيةً لأفاعيله[٣]؛ و بالجملة، المراد أنّ العقل المكنون في معلولاته الثلاثة و هي مظاهر له، لأنّ العلة كما تكون ظاهرة بالمعلول بمعنى أنّ المعلول إنّما هو أثر العلة و الحاكي لأفاعيلها[٤]، كذلك مختفية فيه، لأنّ المعلول شأن من شؤونه و لباس يتلبّس به العلة؛ فتدبّر! و لمّا كان الواحد من هذه المعلولات الثلاثة أيضاً عقلاً، و العقل من شأنه الاختفاء و الكمون[٥] أظهر من النفس صورةً فاعلة مؤثّرة في الخلق؛ فالثلاثة المفتاقة

←

صدور تلك الحقيقة من جاعلها إلّا أنّ كلّما يخطر بباله أو يلجأه الشكوك و الشبهات إلى اختياره، اختاره، و يقال هذه هي جهة الصدور كما هو شأن أكثر الفحص. و لا شك أنّ الجهات التي ذكرنا في بيان صدور هذه الأشياء يظهر منها حقائق هذه الأشياء بأدنى تأمّل. و هذه ضابطة شريفة و وصية نافعة لمن أراد الفحص؛ و الله مُلهِم الخير. منه طاب ثراه.

١. من هذه .... أوجد ـ ن.
٢. في: ـ ن
٣. لأفاعيله: فاعليته ع م.
٤. لأفاعيلها: لفاعليتها ع م.
٥. الكمون: المكمون ن.

إليها الخلق ـ المذكورة في الحديث ـ هي النفس و الهيولى و الصورة المسماة بـ «الطبيعة الكلّية المدبّرة».

«فالظاهر هو الله تبارك[١] و تعالى»: لمّا كان العقل بجهاته و مجعولاته مظهر اسم «الله» الأعظم قال عليه السلام: إنّ الظاهر في الحقيقة في هذه الأسماء و في كلّ ذرّة في الأرض و ا\السماء هو الله سبحانه، ليس لها من أنفسها ظهورٌ، بل هي على سلبها البسيط و ماشمّتْ رائحة الظهور: ﴿إن هِيَ اِلّا اَسماءٌ سمَّيْتُموها اَنتُم وَ آباؤُكُم﴾[٢].

«و سخّر سبحانه لكل اسم من هذه الأسماء»: أي من هذه الثلاثة و هي النفس و الهيولى الكلية و الطبيعة «أربعة أركان» أي أربعة أنواع مسخرة تحتها و يقوم كل واحد من الثلاثة بهذه الأربعة المختصة بها و يظهر أحكامها و يقوم مقامها.

«فذلك اثنى عشر ركناً» إذ الحاصل من ضرب الثلاثة في الأربعة اثنى عشر:

أمّا أركان النفس الكلية فهي الأملاك الأربعة المقرّبون[٣] الذين ﴿لايعصون اللهَ ما اَمَرهُم و يَفعَلونَ ما يُؤمَرون﴾[٤]:

أوّلهم و أعلاهم إسرافيل صاحب الصور و باعث مَن في القبور. و شأنه نفخ الروح في القوالب المتجسدة، و إفاضة الصور و الكمالات على المواد المستعدة.

و الثاني ميكائيل مَلَك الرحمة و المخلوق[٥] للرأفة. و فعله التغذية و التنمية و إيصال الرزق و التقديرات و التحريكات.

و الثالث جبرئيل صاحب الوحي، المُطاع في السماوات، و المتحمّل للكمالات. و هو المُخبِر عن الله الأحكامَ الإلهية، و الواسطة في إفاضة المعارف الحقيقية و الأنوار الربانية، و المسدّد للنبيّين و الأولياء و المؤمنين بالخواطر العقلية[٦].

و الرابع عزرائيل و هو القابض للأرواح، المبدّل للصور، الفاعل للانقلابات و الاستحالات. و منه قيام الخلائق عند الله.

---

١. تبارك: ع.
٢. التحريم: ٢٣.
٣. المقربون: المقربين ج.
٤. التحريم: ٦.
٥. المخلوق: المخلوقة ن.
٦. ظاهراً: القلبية.

و أمّا أركان المادة الكلية فأربعة أيضاً طبق الفواعل المذكورة و حِذائها حسب قبول أفاعيلها:

إحديها المادة القابلة لفيضان[١] النفوس و الأرواح و الصور.

و الثانية المادة القابلة للنموّ و الاغتذاء و الحركات.

و الثالثة المادة المستعدة لقبول الكمالات الحقيقية و المعارف الإلهية.

و الرابعة المادة القابلة للانقلابات و الاستحالات و التبدلات سواء للصور و النفوس.

و أمّا أركان الطبيعة الكلية فأربعة أيضاً حسب تعدد المواد و الفواعل:

إحديها هي الصورة الكمالية المنفوخة في الأجساد القابلة من الصور و النفوس و الأرواح.

و الثانية الصورُ الكمالية الحالّة[٢] في المادة، المغتذية من القوت، المباشرة للطلب و الدفع و التأدّي و الإيصال.

و الثالثة هي صورة الكمالات العلمية الفائضة على النفوس الشريفة.

و الرابعة هي الصورة الحادثة من الانقلابات و الاستحالات و الانتقالات[٣] و الترقيات من موطن إلى موطن غيره؛ فتثبّتْ! فإنّ في ذلك علوماً جمّة لاينال إليها أيدي الخائضين في الحكمة.

و ليعلم أنّ الموادّ الأربع و كذا الصور الأربع على هذا الترتيب إنّما هو على محاذات النفوس، و لك أن تأخذها لا من حيث هي كذلك بل على ترتيب آخر طبيعي و وضْع إلهي، فيحتمل أن تكون المادة الأولى هيولى الصور الجسمية، و الثانية هيولى الصور البسيطة النوعية، و الثالثة هيولى الصور النوعية للمركبات الغير الشاعرة، و الرابعة للمركبات الشاعرة. و تكون الصور الأربع هي تلك الصور التي ذكرنا للهيوليات.

---

١. لفيضان: بفيضان ع م.

٢. الحالّة: الحالية ع م.

٣. الانتقالات: الانفعالات ن.

«ثمّ خلق لكل ركن منها ثلاثين اسماً فعلاً منسوباً إليها»: «الفعل» بمعنى الفاعل فيصحّ الوصف به. و قوله: «منسوباً» صفة بعد صفةللـ «اسم» أي خلق هو سبحانه لأجل كل ركن من الأركان الاثنى عشر ثلاثين اسماً فاعلاً أفاعيل متفنّنة[١]، و هذه الأسماء منسوبة إلى تلك الأركان بمعنى أنّ أحكام تلك الأسماء ظاهرة فيها، و بسببها يقوّى تلك الأركان على أفاعيلها. و هذه الأركان روحانيات تلك الأسماء على اصطلاح بعض العلماء.

و أمّا الأسماء المنسوبة إلى الأركان الأربعة للمادة على الإجمال فكالثابت و القيّوم و الباقي و الوافي و المحيط و المجير و الوارث و أمثالها.

و الأسماء المنسوبة إلى أركان الطبيعة على الإطلاق فمثل المريد و القدير و الحاكم و الخالق و البارئ و الرازق و الجميل و الجليل و البديع و الحكيم و الخلاق و الفتاح و الفعّال و القادر.

و الأسماء المنسوبة إلى الأركان الأربعة للنفس على التفصيل:

فأمّا التي لإسرافيل فمثل الرحمن و المحيي و المنشئ و المعطي و الوهّاب و الباعث و الناشر و نظائرها.

و أمّا التي لميكائيل[٢] فمثل الرازق و اللطيف و الرؤوف و الرحيم و الحافظ و الماسك و الباسط و الجواد و البارّ و الحنّان و المنّان[٣] و المسهّل و المُيسّر و ما يؤدّي مؤدّاها.

و أمّا التي لجبرئيل فالمكلّم[٤] و العليم و الخبير و القويّ و السميع و البصير و الأمين و الوكيل و الناصر و الكريم و أشباهها.

و أمّا التي لعزرائيل فكالقابض و المميت و المدرك و الجبّار و الهادي و المعين و الغافر و التواب و المونس و النفّاع و المُهَيْمِن و ما يشاكلها.

ثم اعلم أنّه لمّا كان لكل ركن ثلاثون اسماً، و الأركان اثنى عشر، فالمجموع

---

١. متفننة: غير مستعينة ن.
٢. فمثل ... لميكائيل: ـ ن.
٣. المنّان: ـ ج.
٤. فالمكلّم: فالمتكلم ع م ج.

ثلاثمائة و ستون اسماً: مائة و عشرون للأركان الأربعة التي للهيولى، و مائة و عشرون لأركان النفس، و مائة و عشرون[١] لأركان الطبيعة، كل ذلك على ما يناسب أفاعيلها. و لايطلع على ذلك إلّا المستبصر بنور الله و الله يقول الحق و هو يهدي السبيل.

تحقيق إلهامي

اعلم أنّا قد قلنا مراراً إنّ العقل هو كل الأشياء، و نريد هاهنا أن نذكر[٢] البرهان عليه من طريق اللمّ على ما ألهمنا الله من فضله و خصّنا بفهمه، و هو أنّه قد ثبت في العلوم البرهانية أنّ الله سبحانه ليس فيه جهةٌ و جهةٌ و لا حيث و حيث، لأنّ مع تعددها يؤدّي إلى تركيب الذات ـ تعالى عن ذلك ـ و مع وحدتها يلزم عروضها للذات و هو أيضاً محال، و كون الجهة عين الذات هذَرٌ من الكلام لا طائل تحته[٣].

و بالجملة، قد ثبت أنّه تعالى بريئ من الجهات و الحيثيات ـ واحدِها و كثيرِها ـ و كذلك قد تحقق أنّ الصادر الأول و الذي ينبغي أن يتلو الأول هو العقل، و بعد تمهيد هذين الأصلين نقول:

إذا صدر عن المبدأ أمر واحد مغائر للأشياء الأخر[٤] فيجب أن يكون فيه سبحانه جهة خصوصية لصدور ذلك الواحد عنه دون غيره، و إلّا لزم الترجيح من غير مرجِّح و ذلك ظاهر؛ و إذ قد عرفت أنّه سبحانه ليس فيه جهة أو جهات و حيثية أو حيثيات فيجب أن يكون الصادر عنه كل الأشياء دفعة إلهية حتى لايكون في الذات الأحدية جهة خصوصية لشيئ دون شيئ. و لمّا ثبت أنّ العقل هو الصادر الأول

---

١. للأركان ... عشرون: ـ ن. ٢. نذكر: يذكر ج.

٣. لأنّه سبحانه لو كان ذاته مقتضياً لأن يوجد منه العقل لزم بالضد أن يبقى النفس و سائر الأشياء التي بعد العقل في عدمها الذاتي؛ و أيضاً نسبته عزّ شأنه إلى جميع الأشياء نسبة واحدة بسيطة لاتختلف في الأشياء بالتقدم و التأخر و الخصوصية و عدمها، بل ذاته سبحانه تقتضي لأن يصدر عنه الجميع و إنّما يخصص العقل بالتقدم لأنّ غيره لايصلح لفيض الحضرة الأحدية بلا واسطة و إلّا لأصرفت و اتصلت بسلبها البسيط و عدمها الذاتي فتبصر ثم تحدّثْ. منه رحمه الله.

٤. الأخر: و الأخر ن.

فالعقل كل الأشياء. و هذه طريقة شريفة لم يطّلع عليها أحد سوى أنّي رأيت بعد ما ألهمني الله بذلك في كلام معلّم الحكمة شكّر الله مساعيه ما يميل إلى ذلك، قال قدس سرّه[۱]: «فلمّا كان ـ يعني الباريَ تعالى ـ واحداً محضاً انبجست منه الأشياء كلها» و لايخفى مطابقته لما قلنا؛ فاحتفظ بذلك و ضُنّ[۲] به من غير أهله و أوصيك يا أخي بالضنّ[۳] في كل ما ألقينا[٤] إليك في هذه المسطور من الأسرار الإلهية التي لم نجده[٥] في مصنَّف و لاكتاب، سيّما في هذا الزمان الذي قد شاع الجهل و كثر أشياعه و أكثرهم يكفر بالحق و يكفّر أتباعه.

نهر كشفي

اعلم أيّها السالك[٦] طريق الحقائق أنّه قد وردت في الأخبار عن الأئمة الأطهار عليهم السلام في بيان الصفات التي لها مدخل في إيجاد الأشياء على الترتيب الإلهي و الوضع الرباني بهذا الترتيب[۷]: عَلِمَ و شاء و أراد و قدّر و قضى و أمضى، و ما كوشف لي مقتبساً[۸] من أنوارهم و هو أنّ «العلم» من صفات[۹] العقل؛ و «المشية» من النفس؛ و «الإرادة» من الطبيعة الكلية المدبّرة، لأنّ الإرادة[۱۰] هي نفس الفَعْل بفتح الفاء، كما ورد في الأخبار و يطابقه الكشف و البرهان؛ و «التقدير» من الصور الكمالية أرباب الأنواع المسمّاة على لسان الشرع الأقدس بـ«الملائكة»، لأنّها تعيّن مقادير الأشياء و ذلك لأنّ تعيين المقادير إنّما هو من الصور النوعية المقدرة لكل شئ مقدارَه الخاص به،

---

۱. اثولوجيا، الميمر العاشر، ص ۱۳٤: «فلمّا كان واحدا محضاً انبجست منه الأشياء كلها».
۲. ضنّ: ظنّ ن.
۳. بالضنّ: بالظنّ ن.
٤. ألقينا: ألقيت ن.
٥. لم نجده: لم تجده ن.
٦. السالك: + في ع.
۷. إشارة إلى أحاديث منها ما في الكافي، ج ۱، ص ۱٤۸ ـ ۱٥۲.
۸. مقتبساً: ـ ن.
۹. صفات: الصفات ن.
۱۰. لأنّ الإرادة: ـ ن.

كما قال الصادق عليه السلام[1] حين سُئل عنه: «ما معنى قدّر؟ قال: تقدير الشيء من طوله و عرضه» و لأنّها تقدِّر الأقوات و الأرزاق، و تعيِّن الألوان و الطعوم و الروائح و سائر الكيفيات؛ و «القضاء» من التعليميات[2] لأنّها تقضي[3] لكل شيءٍ ما يقتضيه من الحدود، و يجعل كل شيءٍ في مرتبته و مكانه؛ و «الإمضاء» هو تشخص هذا المتعيّن المقتضي لوقوعه في العين.

و يؤيّد ذلك ما في هذا الخبر أنّه قال عليه السلام: «فبالعلم علم الأشياءَ قبل كونها، و بالمشية عرف صفاتها و حدودها و أنشأها قبل إظهارها، و بالإرادة ميّز[4] أنفاسها، و بالتقدير قدّر أقواتها، و بالقضاء أبان للناس أماكنها، و بالإمضاء شرع عللها و أبان أمرها».

و لايخفى أنّ كلاً من السوابق في هذا الترتيب علة للاحقه[5] كما يدلّ عليه تتمة هذا الخبر أيضاً من قوله عليه السلام: «فبعلمه كانت المشية، و بالمشية[6] كانت الإرادة، و بإرادته كان التقدير، و بتقديره كان القضاء، و بقضائه كان الإمضاء»[7].

و بالجملة المراد بقوله: «علم» أنّ الله تعالى أوجد العقل، «و شاء» أي صدر من العقل النفسَ الكلية، «و أراد» أي صدر من النفس الطبيعةَ، «و قدّر» أي أوجد من النفس بواسطة الطبيعة الصورَ الكمالية من النفوس و الصور الجزئية، «و قضى» أي

---

۱. الكافي، ج ۱، ص ۱۵۰. و الحديث فيه عن موسى بن جعفر عليهما السلام.

۲. التعليميات: التعليمات ع م.

۳. تقضي: تقتضي ن؛ يقبضه ج.

٤. ميّز: ميّز ن.

٥. للاحقه: اللاحقة ع.

٦. بالمشية: بمشيته ن.

۷. و في بعض الأخبار بهذا الترتيب أيضاً، لكن مع إسقاط بعض و زيادة شيءٍ هكذا: «لايكون شيءٌ في الأرض و لا في السماء إلّا بهذه الخصال السبع: بمشية و إرادة و قدر و قضاء و إذن وكتاب و أجل» و إنّما حذف «العلم» لأنّه ليس من الأسباب للفعل بل من مقدماته و الأول هو «الإمضاء» و المعنى واحد، و «الكتاب» عبارة عن استنساخه في الألواح النفسية، و «الأجل» هو تقدير مدة وجوده في عالم الكون بحسب استعداده إذا لم‌يعارضه شيءٌ و قد يزول بسبب الفائق. منه.

عيّن مقادير الأشياء و حدودها، «و أمضى» أي جعل ذلك الشيء متشخصاً موجوداً في العين[١] فتبصّرْ.

و إن شئت نزيدك بياناً بعبارة أوضح: «علم» أي أبدع الله ذلك الشيء عقلاً، «و شاء» أي جعله نفساً، «و أراد» أي صيّره طبيعة، ثمّ صار ذلك الشيء صورة كمالية أو نفساً جزئية، ثم صار ذا مقدار ثمّ تشخّص[٢] بالهيولى و دخل في الكون و الشهود، و صار مشاراً[٣] إليه بالحد.

إشراق رباني

قد ذهب[٤] وهمُ جماعة من الأزكياء إلى أنّ هؤلاء الأملاك الأربعة الذين ذكرناهم عقول قادسة و ذوات قدسية[٥].

و هذا ظنُّ[٦] الذين لايوقنون. و الحق أنّها نفوس نورية و كلمات فاعلة إلهية؛ و ذلك لوجوه[٧]:

الأول: إنّ فعلها إنّما يكون في المواد كالنضج[٨] و التنمية و الإحياء و الإماتة و هذا شأن النفوس؛ و ليس العقل يفعل في المادة البتة.

الثاني: إنّها تتقلب في الصور و تتجسّد في المواد و هذا من صفات النفس.

الثالث: إنّها تتحرك صعوداً و نزولاً و شرقاً و غرباً و تعين الأولياء في عالم

---

١. العين: الغير ع م.

٢. تشخص: يشخص ن.

٣. مشاراً: مشار ج.

٤. قد ذهب: فذهب ن.

٥. و أظنّ أنّه أراد السيد الداماد فإنّه كما نقل الفيض الكاشاني في جامعه الوافي في «باب النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه» ص ٨٩، قائل بأنّ الحجب هي جواهر قدسية و أنوار عقلية. راجع أيضاً كلام الداماد نفسه في تعليقته على أصول الكافي، باب النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه. (النسخة المصورة من المخطوطة رقم ٦٦٢٨ في المكتبة المركزية بجامعة طهران، ورق ٥٤، المستنسخة من خطه في هامش الكافي سنة ١٠٤٩هـ).

٦. ظنّ: خلق ن.

٧. لوجوه: الوجوه.

٨. كالنضج: كالنفخ ع م ج.

الأكوان بأن ينصرهم على الأعداء و يُنجيهم عن البلاء، و العقل لايتحرك أصلاً و لايبرح[1] عن[2] مكانه و إنّما الحركة و التحريك من النفس.

الرابع: إنّها يعرضها الموت و الفناء و هو إنّما يكون لذوي النفوس لقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذائقَةُ الْموتِ﴾[3] و إنّما قلنا إنّها يعرضها الموت لما في الأخبار الصريحة من ذكر موتها بعد موت الخلائق؛ و من جملة هذه الأخبار خبر يعقوب الأحمر و لابأس بإيرادها لكثرة فوائدها؛

روى رئيس المحدّثين في جامعه الكافي[4] بإسناده عن أبي المغراء، قال: حدّثني يعقوب الأحمر، قال: دخلْنا على أبي عبد الله عليه السلام نعزّيه بإسماعيل، فترحّم عليه، ثمّ قال عليه السلام: «إنّ الله تعالى[5] نعى[6] إلى نبيّه صلى الله عليه وآله و سلّم نفسه فقال: ﴿إِنّكَ مَيِّتٌ و إنّهم مَيِّتُون﴾[7] و قال: ﴿كُلُّ نَفسٍ ذائِقةُ الموتِ﴾[8] ثمّ أنشأ يحدّث فقال: إنّه يموت أهل الأرض لايبقى أحد، ثمّ يموت أهل السماء حتى لايبقى أحد[9] إلّا ملك الموت و حمَلَة العرش[10] و جبرئيل و ميكائيل، قال: فيجيءُ مَلَكُ الموت حتى يقوم بين يدي الله تعالى فيقول له: من بقي؟ ـ و هو أعلم بذلك ـ فيقول: ياربِّ لَمْ يبقَ إلّا ملك الموت و حملة العرش و جبرئيل و ميكائيل[11]، فيقول[12] له: قُلْ لجبرئيل و

---

۱. لايبرح: لايتبرح ن.
۲. عن: من ج ن.
۳. آل عمران: ۱۸۵.
٤. الكافى، ج ۳، كتاب الجنائز، باب النوادر، حديث ۲۵، ص ۲۵٦.
۵. تعالى: ـع م ج.
٦. نعى: بقى ن
۷. الزمر: ۳۰.
۸. آل عمران: ۱۸۵.
۹. ثمّ يموت.. أحد: ـ ج.
۱۰. المراد بحملة العرش إسرافيلُ و أشياعُه، وكثيراً مّا يطلق حملة العرش في الأخبار و يراد به إسرافيل و إن كان غيره أيضا حاملاً للعرش إلّا أنّه لما كان هو رئيس الحَمَلة و أفضَلَهم و المطلق ينصرف إلى الفرد الكامل، جاز ذلك. منه.
۱۱. فيقول له.. ميكائيل: ـ ج
۱۲. فيقول: فيقال ج.

ميكائيل: فلْيموتا، فيقول الملائكة: ياربِّ رسولاك و أميناك، فيقول: إنّي قضيتُ[1] على كل نفْسٍ فيها الروحُ الموتَ، ثمّ يجيئ مَلَكُ الموت حتى يقف بين يدي الله تعالى، فيقول له: من بقِيَ؟ ـ و هو أعلم بذلك ـ فيقول: ياربِّ لَمْ يبقَ[2] إلّا ملك الموت و حَمَلَةُ العرش، فيقول[3]: قُلْ لحَمَلَة العرش فلْيموتوا، ثمّ قال عليه السلام: ثمّ يجيئ مَلَكُ الموت كَئيباً حزيناً لايرفع طرفَه فيقول له: من بقِيَ؟ فيقول: ياربِّ لم يبقَ إلّا ملك الموت[4]، فيقول له: مُتْ يا ملك الموت[5]، فيموت، ثمّ يأخذ[6] الأرض بيمينه و السماوات بيمينه، و يقول: أينَ الذين كانوا يدعون معي شركاء![7] أين الذين كانوا يجعلون[8] معي إلهاً آخرا!» ـ انتهى. و في هذا الحديث لطائف شريفة:

فائدة عرشيّة

اعلم أنّ هذا الترتيب الذي ذكرنا من كون أوّل هؤلاء الملائكة و أقدَمِهِمْ إسرافيل، ثمّ ميكائيل، ثمّ جبرئيل، ثمّ عزرائيل، هو أجود الترتيبات و أصحّها. و يدلّ على ذلك وجوه من العقل و النقل:

أوّلها: إنّ إعطاء الصورة و نفخ الحياة إنّما يتقدّم على الإنماء و الرزق، لأنّه ما لم يتحقّق وجود لتلك الصورة أو حياة لتلك البنية لم يحتج إلى ارتزاق[9] و كذا على الترقّي في مراتب المعارف لأنّها إنّما تحصل بعد الحياة وغبّ الإحساسات التي هي

---

۱. في جواب الملائكة صريح في ان هؤلاء الملائكة الحاملين للعرش أي اسرافيل و غيره من حملة العرش و ميكائيل و جبرائيل و عزرائيل نفوس كما هو المختار. منه.

۲. لم يبق: ـ ن

۳. فيقول: فيقولون.

٤. موت أهل الأرض وأهل السماء كناية عن فناء كلّ سافل في عاليه كما يظهر من الترتيب المذكور في الخبر وأمّا تأخر موت عزرائيل فليس لأجل كونه أعلى من الجميع بل لكونه واسطة في الفناء. و إنّما يأخذ الله الأرض بيمينه والسماوات بيمينه لأنّ كلتَيْ يَدَيْ ربّنا يمين كما صرّح به الأخبار. منه طاب الله ثراه.

٥. فيقول.. الموت: ـ ج

٦. يأخذ: ـ ن

٧. شركاء: شريكاً ج

٨. يجعلون : يحملون ج

٩. ارتزاق: أرزاق ع م.

مبادئ التّعقّلات، و كذا على الإماتة لأنّها إنّما تكون بعد حصول[1] الصورة و الحياة. و هذه المقدمات كلّها ظاهرة بحمد الله تعالى. و تقدّم الأفاعيل و ترتّبها يدلّ على تقدّم الفواعل و ترتّبها كما لايخفى.

و ثانيها: إنّه في بعض الأخبار المتصلة الأسانيد إلى الله تعالى ما يدلّ على هذا الترتيب، و كذا في إخبارات مشائخنا ـ رضوان الله عليهم ـ حيث أسنَدوا سلسلة أسانيدهم إلى الأئمة مترقين[2] إليه[3] عزّوجلّ.

و من جملة هذه الأخبار ما رواه الصدوق[4] ـ رضي الله تعالى عنه ـ بإسناده إلى عليّ بن موسى الرضا عليه السلام عن أبيه موسى بن جعفر، عن جعفر بن محمّد، عن محمّد بن علي، عن علي بن الحسين، عن الحسين بن علي، عن علي بن أبي طالب عليهم السلام، عن رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم، عن جبرئيل، عن ميكائيل، عن إسرافيل عليهم السلام، عن اللوح و القلم المحفوظ قال: «يقول الله عزّ و جلّ: ولاية عليّ بن أبي طالب حصني فمن دخل حصني أمِنَ من[5] ناري» و لايخفى أنّ عدم ذكر عزرائيل في هذا الترتيب المُشعِر عن[6] التّقدّم الرتبي في القرب و كذا في التعليم، يدلّ على أنّه ليس في هذه السلسلة، فلا محالة تتأخرّ عنها؛ فتدّبر!

و ثالثها: إنّ عزرائيل عبارة عن النفس الناطقة الكلية كما أنّ إسرافيل عبارة عن النفس الكليّة الإلهية. و الدليل الإجمالي على الأوّل هو رجوع كلّ شيء إلى النفس الناطقة بحسب الظاهر و الباطن[7]:

أمّا بحسب الظاهر، فإنّ جميع الأشياء تتحرك شوقاً إلى الوصول إليها و يطلب التقرّب بها، إمّا بطريق الخدمة كالمؤثّرات و الفواعل في الأشياء و التي خلقتْ لأجل الإنسان، و إمّا بطريق الاتصال كالأمور النباتية و الحيوانية التي تتحرّك أطواراً إلى أن

---

١. حصول: حصولها ج
٢. مترقين: مشرقين ن
٣. اليه: إلى الله ن ج.
٤. بحار الأنوار، ج ٣٩، الباب ٨٧، ص ٢٤٧.
٥. مِنْ: ـ ن.
٦. عن: على ن.
٧. بحسب... الباطن: ـ ع ن .

يصل إلى الإنسان، و يصير أجزاءً منه.

و أمّا بحسب الباطن، فإنّ التعقّل لايتحقّق إلّا بالاتحاد ـ كما أثبتنا و بَرْهَنّا عليه في مواضع يليق بذلك ـ فكلّ الأشياء الحسية و العقلية يرجع إليه؛ و بالجملة، هذه طريقة غريبة عن الفهم، ينبغي أن تأخذها على سبيل الوضع إلى أن يشرح الله[1] قلبك لفهمه.

و ظاهر أنّ النفس الناطقة إنّما يتأخّر وجودها عن هذه النفوس، و إن كانت متقدّمة عليها بالشرف و المنزلة، و مرجعا لرمّة الأشياء في الآخرة، و مقصوداً لجميع الأشياء الموجود.

و إلى ما قلنا من رجوع كلّ شيء إلى النفس الناطقة أشير في خبر يعقوب الأحمر المذكور سابقاً أنّ عزرائيل يموت بعد موت جميع النفوس. و كأنّ بعضهم نظر إلى ذلك و زعم تقدّم عزرائيل؛ و أنت خبير بأنّ ذلك لايدلّ على التقدم بل دلالته على التأخّر أظهر؛ و التّقدم بالشرف لا ينفع لأنّ المدّعى ترتّبها من حيث كونها فواعل. و كذا رجوع كلّ شيءإليه لا يضرّ فيما نحن بصدده، لأنّ ذلك إنّما هو في سلسلة العود و ما قلنا إنّما هو في سلسلة البدو، و إماتة هذه الثلاثة لاينفع أيضاً لأنّ شأن عزرائيل هو كونه واسطة في الإماتة، و لذلك سرّ خفيّ.

و بالجملة، الترتيب بين الثلاث يعني جبرئيل و ميكائيل و إسرافيل المتصل إلى اللوح و القلم هو الحقّ الواقع، و ذلك أن تأخذ عزرائيل بعد الثلاثة و هو الأولى، و أن تأخذه في جانب عن هذه الثلاثة بل في سلسلة أخرى لأنّهم في طريق الإعطاء و هو على خلافه و الله أعلم[2].

---

۱. الله ـ ن.

۲. و في خبر آخر أيضاً مايدلّ على الترتيب المذكور و هو مانقل عن ابن‌مسعود أنّه قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «إنّ لله في الأرض ثلاثمائة شخص قلوبهم على قلب آدم عليه السلام، و له أربعون، قلوبهم على قلب موسى عليه السّلام، و له سبعة، قلوبهم على قلب إبراهيم عليه السّلام، و له أربعة قلوبهم على قلب جبرئيل عليه السّلام، و له ثلاثة قلوبهم على قلب ميكائيل عليه السلام، و له واحد، قلبه على قلب إسرافيل عليه السّلام؛ فإذا مات الواحد من

←

و رابعها ماورد في طريق[١] العامّة نقله البيهقي في كتابه المسمّى بـ «شعب الايمان»[٢]، عن ابن عبّاس قال: «بينا[٣] رسول الله و معه جبرئيل يناجيه، إذ انشقّ أفـق السماء، فأقبل[٤] يتضاءل[٥] و يدخل بعضهُ في بعض و يدنو من الأرض، فإذا مَلَكٌ قد مثّل بين يَدي رسول‌الله فقال: يا محمّد! إنّ ربّك يُقرئك السلام و يخيّرك بين أن تكون نبيّاً مَلِكاً و بين أن تكون نبيّاً عبداً. قال صلّى الله عليه و آله: فأشار جبرئيل عليه السلام إليّ بيده أن تواضَعْ؛ فعرفتُ أنّه لي ناصحٌ، فقلتُ: عبداً نبيّاً، فعرج ذلك المَلَكُ إلى السّماء، فقلتُ: يا جبرئيل! قدكنتُ أردتُ أن أسئلك عن هذا فرأيتُ من حالِك ما شغلني عن المسألة؛ فَمَنْ هذا يا جبرئيل؟ فقال: هذا إسرافيل، خَلَقَهُ الله تعالى يوم خـلق[٦] بـين يديه؛ صافّاً[٧] قَدمَيْه، لايرفع طرفه، و بينه و بين الربّ سبعون نوراً، ما منه[٨] نورٌ يدنو

←

الثلاثة أبدل الله مكانه من الأربعة، وإذا مات واحد من الأربعة أبدل الله مكانه من السبعة، و إذا مات واحد من السبعة أبدل الله مكانه من الأربعين، و إذا مات واحد من الأربعين أبدل الله مكانه من ثلاثمائة، و إذا مات واحد من ثلاثمائة أبدل الله مكانه من العامة يدفع البلاء عن الأمّة ببركتهم» ـ الحديث. و قد ذكر أرباب الكشف أنّ الواحد الذي لايزول و لايموت هو قـطب الأقطاب و الغوث الأعظم و الثلاثة هم الأفراد الذين هم مجالي الفرديّة بسبب المتابعة الشريعة المحمديّة، و الأربعة هم الأوتاد و يسمّون بـ «رجال الغيب»، و السّبعة هم الأبدال، و الأربعين هم النّجباء، و الثلاثمائة هم النقباء و لايخفى عليك أنّ هذا الترتيب و كون المراتب مترقّيا إلى الواحد يدلّ على ما ذكرنا؛ فتدبّر. منه.

١. طريق: طريقة ن.

٢. و هو أبوبكر أحمدبن حسين البيهقي (٣٨٤ـ٤٥٨ ﻫ) و الحديث في كتابه شعب الايمان، تحقيق أبو هاجر محمّد سعيد بن بَسيُوني زَغلول، دارالكتب العلميّة، بـيروت، الجـزء الأول، ص ١٧٧، حديث ١٥٧.

٣. بينا: بينهما ن.

٤. فأقبل: + جبرئيل (شعب الايمان).

٥. في المجمل: «الضئيل: الضعيف. و الفعل: ضَؤُلَ يضْؤُلُ كحَسُنَ» ـ انتهى. و التضاؤل: هو الحركة نحو الصغر كالتّكاثف. و المراد أنّ جبرئيل يتكاثف حينئذ لرؤية سلطان النفوس. منه.

٦. خلقٍ: خلقه (شعب الايمان).

٧. صافاً: صافنا (شعب الايمان).

٨. منه: منها (شعب الإيمان).

منه إلّا احترق، و بين يدَيْه اللوح المحفوظ؛ فإذا أذن الله في شيْ من السماء و الأرض ارتفع ما في ذلك اللوح إلى جَنبَيْه[1]، فينظر فيه، فإن كان من عملي أمرني به، و إن كان من عمل ميكائيل أمره، و إن كان من عمل مَلَكِ الموت أمره به[2]؛ قلتُ: يا جبرئيل! على أيّ شيْ أنت؟ قال: على الرياح و الجنود؛ قلتُ: على أيّ شيْ ميكائيل؟ قال: على النبات؛ قلتُ: على أيّ شيْ ملَك الموت[3]؟ قال: على قبض الأنفس؛ و ما ظننتُ أنّه هبط إلّا لقيام الساعة. و ما ذلك الذي رأيت منّي إلّا خوفاً من قيام الساعة».

و لايخفى أنّ هذا الخبر يدلّ على جلالة قدر إسرافيل، و أن لا واسطة بينه و بين الله، و أنّ هؤلاء الثلاثة مسخّرون تحت أمره لايفعلون إلّا ما أمره، و أنّه الواسطة بينهم و بين الله تعالى.

إرشادٌ

اعلمْ أنّ معرفة أسماء الله تعالى علم شريف قلّ من الحكماء مَن تفطّن بعلم حقائق الأسماء إلّا مَن كُوشِف بكون الذات الأحديّة الإلهيّة كلّ الأشياء من غير شائبة تركيب أو جهة إمكانية فيه سبحانه، و أنّ عالَمَ الأسماء عالَم عظيم الفسحة غير متناهية الأعيان، فيه صور جميع الموجودات على وجه أعلى و أشرف، و فيه الحقائق الكونيّة على وجه التفصيل المعنوي و الإجمال الوجودي[4]، و أنّ كلّ مايوجد في العالم الأسفل يوجد نظيرها في العالم الأعلى على وجه ألطف و أشرف. و مثل[5] ذلك: النار الموجودة في ذلك العالم لها أحكام مخصوصة و لها[6] صورة في عالم الحسّ الباطن و ليست بمحرقة[7] لشيء[8]، و لايضادّ الماء، و لها أيضاً[9] صورة نفسانيّة تسمّى بالغضب الحيواني،

---

۱. إلى جنبَيه: يظرب جبينه (شعب الايمان).

۲. وإن كان من عمل ملك‌الموت أمره به: ـ (شعب الايمان).

۳. ملك‌الموت: عزرائيل ع.

٤. الوجودى: الموجودي ع م.

٥. مثل: مثال ج.

٦. لها: لهما ن.

۷. بمحرقة: بمجرد ن.

۸. لشيء: الشيء ج.

۹. أيضاً: ـ ن.

و فوق ذلك لها صورة في السماء[١] مسمّاة[٢] بـ «الجحيم» وَقُودُها النّاسُ والحِجارَة[٣]، و فوقها لها صورة أُخرى هي نار[٤] اللهِ المُوقَدَةِ التي تَطَّلِعُ عَلى الأفْئدَة[٥]، و فوق الجميع هو الاسم الإلهي و هو «القهّار» الذي يحرق[٦] جميع الموجودات و يضمحلّ لديه كلّ الأشياء و عنده يقع ﴿كُلُّ شيءٍ هالكٌ اِلّا وجهَهُ﴾[٧] و نداء ﴿لِمَنِ المُلْكُ اليومَ للهِ الواحِدِ القَهّارِ﴾[٨]، و على هذا قياس سائر الموجودات. و بهذا الأصل يصحّح معنى الآخرة و نعيم الجنّة على اختلاف أنواعها و مراتب[٩] أهلها، و كذا أحوال[١٠] الجحيم و مُوذِياتها و سائر أحوالها. و الحمدُ لله أوّلاً و آخِراً.

مقال في لسان الحال

قال بعض أهل العلم: إنّ الأسماء لمّا نظرتْ في حقائقها و معانيها[١١] طلبتْ ظهور أحكامها حتى تتميّز أعيانها بآثارها، فإنّ الخلّاق الذي هو المُقدِّر و المدبّر و المُفصِّل[١٢] و الباريْ و المصوّر و الرّازق و المُحيي و المميت و جميع الأسماء الإلهيّة نظروا في ذواتهم، فلم‌يروا مخلوقاً و لا مدبَّراً و لا مفصَّلاً[١٣] و لا مُصَوَّراً و لا مَرزوقاً؛ فقالوا: كيف العمل[١٤] حتى تظهر هذه الأعيان التي تظهر أحكامنا[١٥] فيها فيظهر سلطاننا؟ فجائت الأسماء الإلهيّة إلى الاسم «الباريْ»، فقالوا له: عسى أن توجد هذه الأحكام لتظهر أحكامنا إذ الحضرة التي نحن فيها لايفعل تأثيرنا. فقال الباريْ: ذلك راجعٌ إلى الاسم «القادر»، فإنّي تحت حيطته. و كان أصل هذا أنّ الممكنات في حال عدمها سألت

---

١. في السماء: ـ ج.
٢. هي المسماة: مسماة ع م.
٣. اقتباس من البقرة: ٢٤.
٤. نار: النار ن.
٥. اقتباس من الهمزه: ٦ـ٧.
٦. يحرق: يحترق ع.
٧. القصص: ٨٨.
٨. غافر: ١٦.
٩. مراتب: لمراتب ع م.
١٠. أهوال: أحوال ع م.
١١. معانيها: ـ ج.
١٢. المفصّل: المفضّل ع م.
١٣. مفصّلا: مفضّلا ع م.
١٤. العمل: ـ ن.
١٥. احكامنا: ـ ن.

الأسماء الإلهيّة سؤالَ ذلّةٍ و افتقار[١]، و قالت لها إنّ العدم قد أعمانا[٢] عن إدراك بعضنا بعضاً و عن معرفة مايجب لكم علينا من الحقّ، فلو أنّكم أظهرتم أعياننا و كَسَوتُموها حُلَّة الوجود أنعمتم علينا بذلك، و قُمنا بما ينبغي لكم من الإجلال؛ و أيضا كانت السلطنة تنفتح لكم بظهورنا بالفعل، و اليوم أنتم سلاطين علينا بالقوّة؛ فهذا الذي نطلب هو في حقّكم أكثر ممّا[٣] في حقّنا. فقالت: إنّ هذا الذي ذكرته الممكنات صحيح؛ فتحرّكوا في طلب ذلك، فلمّا لجاؤا إلى الاسم «القادر»، قال القادر: أنا تحت حيطة «المريد» فلاأوجد عيناً[٤] منكم إلّا باختصاص[٥]، و لايمكنني الممكن عن نفسه إلّا أن ياتيه الأمر من ربّه، فإذا أمره بالتكوين و قال له: «كُنْ» فتعلّقتُ بإيجاده[٦] فكوّنتهُ.

فالتجاؤا[٧] إلى الاسم «المريد»، فقالوا: إنّ الاسم «القادر» سألناه في إيجاد أعياننا أوقَفَ ذلك الأمر[٨] عليك، فقال «المريد»: صدق «القادر»، و لكن ما عندي غير ما حكم به الاسم «العالِم» فيكم، هل سبق علمه بإيجادكم فأخصّص أو لم يسبق، فأنَا تحت حيطته[٩]، فسيروا إليه، فساروا إلى الاسم «العالِم»، و ذكروا له ما قالَه الاسم «المريد».

فقال «العالم»: قد سبق بإيجادكم، و لكن الأدب أولى، فإنّ لنا حضرة[١٠] مهيمنة علينا، و هي اسم «الله» فلابدّ من حضورنا عنده، فإنّها حضرة الجميع.

فاجتمعت الأسماء كلّها في حضرة «الله»[١١].

فقال: ما بالُكم؟ فذكروا قصّتهم لاسم «الله».

فقال: أنا اسمٌ جامع لحقائقكم، و إنّي دليل على مسمّى و هو ذاتٌ مقدّسة، فقِفُوا

---

١. افتقار: افتخار ن.
٢. أعمانا: أعملنا ن.
٣. اكثر ممّا: اكثرهمان.
٤. فلا أوجد عينا: فلّما أوجد غنياً ن.
٥. باختصاص: بالاختصاص ص ن.
٦. بإيجاده: ـ ع ج.
٧. فالتجأوا: فالجأوا م.
٨. ذلك الأمر: أمر ذلك ج.
٩. حيطته: حيطة ن.
١٠. حضرة: حضرن.
١١. الله: + تعالى ن.

حتى أدخل على مدلولي، فقال له ما قالته الممكنات و ما تحاورت[١] فيه الأسماء.

فقال: اخْرُجْ و قُلْ لكلّ واحد من الأسماء يتعلّق بما يقتضيه حقيقة الممكنات: فإنّي الواحد لنفسي، و الممكنات إنّما تطلب مرتبتي و تطلب مرتبة[٢] الأسماء الإلهيّة إلّا الواحد خاصّة و هو اسم خصّيص بي، لايشاركني في حقيقتي من كلّ وجه أحدٌ لا من الأسماءِ و لا من الممكنات.

فخرج اسم «الله» و معه الاسم «المتكلّم» يترجم عنه للممكنات و الأسماء، فذكر لهم ماذكره المسمّى فتعلّق «القادر» بظهور الممكن الأوّل بتخصيص «المريد» و حُكْم «العالِم».

فلمّا ظهرتْ الأعيان و الآثار في الأكوان و سلّط بعضها على بعض و قهر بعضها بعضاً بحسب ما يستند إليه من الأسماء، فأدّى إلى منازعة، فقالوا: إنّا نخاف علينا أن يفسد نظامنا و نلحق بالعدم الذي كنّا فيه، فنبهّتْ الممكناتُ الأسماءَ بما ألق إليها الاسم «العليم» و «المدبّر» و قالوا: أنتم أيّها الأسماء لو كان حُكمكم على ميزان معلوم و حدّ مرسوم بإمام ترجعون إليه يحفظ علينا وجودنا و يحفظ علينا تأثيراتكم، لكان أصلح لنا و لكم، فألجِئوا إلى الله عسى أن يقوم من يحدّ لكم حدّاً، و إلّا هلكنا[٣] و تعطلنا[٤]، فقالوا: هذا عين المصلحة، ففعلوا ذلك فالتجأوا إلى الاسم «المدبّر» فقالوا له ما قالته الممكنات، فدخل «المدبّر» و خرج بأمر الحقّ إلى الاسم «الربّ»، فقال له: افْعَلْ ماتقتضيه المصلحة في بقاء أعيان هذه الممكنات، فاتَّخَذَ وزيرَيْنِ يُعينانه على ما أمر به، الواحد منهما الاسم «المدبّر» و الآخر «المفصّل» قال الله تعالى: ﴿يُدبِّر الأمرَ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾[٥] الذي هو الإمام، فانظُرْ ما أحكم كلام الله حيث جاء بلفظ مطابق للحال إنّه[٦] الذي ينبغي أن يكون الأمر عليه، فحدَّ الاسمُ «الربُّ»

---

١. تحاورت: تجاوزت م.
٢. مرتبة: المرتبة ع.
٣. هلكنا: باسكنا ن.
٤. تعطلنا: تعطلتم ن ج.
٥. الرعد: ٢.
٦. انه: ـ ن.

لهم حدوداً[١] و وضع لهم المراسِمَ لإصلاح المملكة[٢] و ليبلونّكم ﴿ايّكم احسن عملاً﴾[٣]

فوائد شريفة

و ممّا يناسب ذكره في هذا المقام ما نُقِل عن ابن مسعود[٤] أنّه قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: «إنّ لله في الأرض ثلاثمائة شخص، قلوبهم على قلب آدم عليه السلام، و له أربعون، قلوبهم على قلب موسى عليه السلام، و له سبعة، قلوبهم على قلب إبراهيم عليه السلام، و له اربعة[٥]، قلوبهم على قلب جبرئيل عليه السلام، و له ثلاثة، قلوبهم على قلب ميكائيل عليه السلام، و له واحد، قلبه على قلب إسرافيل عليه السلام. فإذا مات الواحد من الثلاثة أبدَل الله مكانَه من الأربعة؛ و إذا مات واحد من الأربعة أبدَل الله مكانَه من السبعة؛ و إذا مات واحد من السبعة أبدل الله مكانه من الأربعين؛ و إذا مات واحد من الأربعين أبدل الله مكانه من الثلاثمائة؛ و إذا مات واحد من ثلاثمائة أبدل الله مكانه من العامة، يدفع البلاء[٦] عن الأمّة ببركتهم[٧]».

و في هذا الخبر فوائد:

الأُولى، أنّه يدلّ على الترتيب الذي ذكرنا بين جبرئيل و ميكائيل و إسرافيل؛ و أنّ أقدمهم و أشرفهم منزلةً هو إسرافيل، كما يظهر من كون المنسوب إلى جبرئيل عليه السلام أربعة، و إلى ميكائيل ثلاثة، و إلى إسرافيل واحد و ذلك لترتيب مراتب الأعداد؛ وأنّ[٨] الواحد أقدم. و لكون الأربعة عبارة عن الأوتاد، و الأوتاد أدنى مرتبة من الأفراد الذين عددهم ثلاثة، و كذا الأفراد إنّما يخدمون الواحد الذي هو قطب الأقطاب، فتدبّر!

---

١. حدوداً: حدود ن.
٢. المملكة: الهلكة ج.
٣. اقتباس من الهود: ٧.
٤. مرّ في هامش ص ١٢٤.
٥. قلوبهم على قلب موسى... اربعة: ــ ن.
٦. البلاء: اليك ن.
٧. ببركتهم: يتركهم ج.
٨. وانّ: ان ن.

و الثانية، أنّ ذلك الخبر و إن كان ممّا رواه العامّة لكن يحقّقه كشف أرباب العيان و ما ورد عن أئمّتنا أئمّة أهل الايمان إجمالا و تفصيلا: أمّا أخبار[١] الإجمال[٢] فكما ورد عنهم عليهم السلام في عدّة مواضع[٣] أنّ القائم من أهل البيت معه أشخاص نقباء[٤] يأمرهم بالخدمات و هم معه بالغدوات و العشيات؛ و أمّا التفصيل فقد ورد عنهم عليهم السلام في دعاء أمّ داود الذي يدعى به في[٥] الاستفتاح بعد ما[٦] ذكر فيه الصلاة على الملائكة و الأنبياء و الرسل و الأوصياء و أئمّة الهدى عليهم السلام بهذه العبارة: «اللّهمّ صلّ على الأبدال و الأوتاد و السيّاح و العُبّاد و المخلَصين و الصّالحين و الزُّهّاد و أهل الجدّ و الاجتهاد» إلى آخر الدعاء. و أنت خبير بأنّ ذلك يدلّ على أنّ وجود هؤلاء الأولياء ممّا يقول به أئمّتنا عليهم السلام. و الله يهدى للصواب.

و الثالثة، إعلم أنّ الثلاثمائة الذين قلوبهم على قلب آدم عليه السلام يُسَمُّون بـ«النّقباء» و ذلك أدنى مراتب الأولياء و لذلك كان عددهم كثيراً، و سمّوا بالنّقباء لحركتهم و سيرهم في البلاد لمعاونة[٧] العباد.

و الأربعين الذين قلوبهم على قلب موسى «النّجباء» لكونهم أنجب من الأوّلين، أو لأنّهم نجباء عند الله انتجبهم من خلقه.

و السّبعة الذين قلوبهم على قلب إبراهيم هم[٨] «البدلاء» و الوجه الوجيه في تسميتهم بذلك هو أنّهم يقتدرون على التبدّل في الهياكل و التقلّب في الصوَر.

و الأربعة الذين قلوبهم على قلب جبرئيل يسمّون بـ«الأوتاد» لأنّ الأكثر أنّ يقوم الفسطاط على أربعة[٩] قوائم. و لمّا كان أمور عالم الكون إنّما يقوم بهم سمّوا «أوتاداً».

و الثلاثة الذين قلوبهم على قلب ميكائيل إنّما يسمّون بـ«الأفراد» و ذلك لأنّ

---

١. اخبار: اختيار ن.
٢. منها: في بحار الأنوار، ج ٦٣، ص ٧٥.
٣. مواضع: موضع ن.
٤. نقباء: اتقياء ج.
٥. في: + عمل ج.
٦. ما: ـ ج.
٧. لمعاونة: لمعاونته ن.
٨. هم: ـ ج.
٩. اربعة: الاربعة ج.

الثلاثة أوّل الأفراد و أقدمها و أشرفها، حتى قيل: إنّ إيجاد العالم إنّما يكون عن ثلاثة، لأنّ الله تعالى لمّا أعطت[١] الحقائق ـ و النتيجة لاتكون إلّا عن الفرديّة، والثلاث أوّل الأفراد ـ جعل الله إيجاد العالم عن نفسه و إرادته التي هي نسبة التوجّه بالتخصيص لتكوين أمره و قوله الذي هو مباشرة الأمر الايجادي بمعنى كلمة «كن» و العين واحدة و النسب مختلفة، فقال سبحانه مُشيراً إلى الأمور المذكورة: ﴿إنّما قولُنا لشيءٍ إذا اَرَدْناه أن نقول له كن فيكون﴾[٢] ـ انتهى. و قيل سمّى «أفراداً» لأنّهم مجالي للفرديّة الحقيقيّة. و هذا بالحقيقة يرجع إلى ماقلنا.

و الواحد الذي قلبه على قلب إسرافيل هو «قطب الأقطاب» و «الغوث[٣] الأعظم»، إذ به تقوم دائرة الوجود، و هو مغيث كلّ مكروب، و لولاه لما دارت[٤] الأرض بأهله، و لقامت الساعة من ساعته[٥]، و هو بقيّة الله في أرضه، و حجّته على عباده، و القائم بأمره، خاتم الأولياء و صاحب الأرض و السماء كما نصّ عليه الأخبار و مكاشفات أهل الأسرار.

قال صاحب الفتوحات[٦]: «و أمّا ختم الولاية المحمديّة صلّى الله عليه و آله فهي لرجل من العرب من أكرمها أصلاً[٧]، و هو في زماننا اليوم موجود عرّفتُ به سنة خمس و تسعين و خمسمائة، و رأيتُ العلامة التي أخفاها الحقّ[٨] فيه عن عيون عباده، و كشفها لي بمدينة فاس[٩] حتى رأيتُ خاتم[١٠] الولاية منه، و هو خاتم الولاية الخاصّة[١١] لايعلمه كثير من الناس، و قد ابتلاه الله بأهل الإنكار عليه فيما يتحقّق به من الحقّ فى

١. اعطت: اعطيت ن.
٢. النحل : ٤٠.
٣. الغوث: القوس ع.
٤. لما دارت: لمارت ن ج.
٥. ساعته: ساعة ن.
٦. الفتوحات، ج ٢، ص ٤٩: وج ١٢ من طبع عثمان يحيى، ص ١٢١.
٧. أصلا: + ويداً (الفتوحات).
٨. اخفاها: أخفابها ع، قداخفاها (الفتوحات)
٩. فاس: فارس ع.
١٠. خاتم: الخاتم ع.
١١. الولاية الخاصة: النبوة المطلقة (الفتوحات)

سرّه، و كما أنّ الله ختم بمحمّد صلّى الله عليه وآله نبوّة الشرائع[١] كذلك[٢] ختم الله بالختم المحمّدي الولاية التي يحصل من الوارث[٣] المحمّدي لا التي يحصل من سائر الأنبياء، فإنّ من الأولياء من يرث إبراهيم و منهم من يرث موسى و عيسى، فهولاء يوجد من بعد هذا الختم المحمّديّ و [بعده فلايوجد][٤] وليّ[٥] على قلب محمّد صلّى الله عليه و آله» ـ انتهى ما قاله[٦]. و ذلك من الفصل الثالث عشر من أجوبة الإمام محمّدبن عليّ الترمذي.

و الرابعة، أنّ مجموع أعداد هؤلاء الأولياء ثلاثمائة و خمسة و خمسون و قد سمعت في حديث خلق الأسماء أنّ الأسماء المنسوبة إلى الأركان ثلاثمائة و ستّون و هذا العدد يزيد على عدد هؤلاء الأولياء بخمسة، فلعلّ هؤلاء الأولياء مظاهر لتلك الأسماء و مجالي لتلك الصفات العليا.

و وجه نقصان الخمسة إنّما هو لعدم وجود أشخاص مدبّرين في الكون منسوبين إلى عزرائيل فطرحت الخمسة لأجله، و السرّ في ذلك أنّ وجود هؤلاء الأشخاص إنّما هو لدلالة المتحيّرين و المضطرّين و إعانة الضعفاء و العاجزين و إفاضة الخيرات على العالمين و ليس ذلك من شأن عزرائيل فليس في الأولياء شخص منسوب إليه.

و ذهب بعض المشايخ إلى أنّ هؤلاء الأولياء ثلاثمائة و ستّون شخصاً عدد الأسماء المذكورة بعينها و قال: «المرتبة الأولى مرتبة القطبية[٧] و لايكون أبداً فيها إلّا واحد بعد واحد و يسمّى «غوثاً» لكونه مُغيثا للخلق، ثمّ مرتبة الإمامين و هما كالوزيرين للسلطان الذي هو القطب: أحدهما، صاحب اليمين و هو المتصرّف بإذن القطب في عالم الملكوت و الغيب؛ و ثانيهما، صاحب اليسار و هو المتصرّف بإذن القطب في عالم

---

١. نبوة الشرائع (الفتوحات): النبوة التشريعي ع.
٢. كذلك (الفتوحات) : كذا ع م ن ج. ٣. الوارث: الورث (الفتوحات).
٤. و [بعده فلايوجد] (الفتوحات): ولايوجد ع م ن ج.
٥. بعد هذا.... ولي: ـــ ن. ٦. ماقاله: ـــ ن.
٧. القطبية: العقلية ع، القطب نسخة في ع.

الشهادة و عند ارتحال القطب إلى الآخرة. لايقوم مقامه منهما إلّا صاحب اليسار[١] لأنّه أكمل في السير من صاحب اليمين لأنّه ما نزل من السير من عالم الملكوت إلى عالم الملك و صاحب اليسار نزل إليه و كملت دائرته في السير و الوجود، ثم مرتبة الأربعة، ثمّ مرتبة البدلاء السبعة الحافظين للأقاليم السبعة. و كل منهم قطب للأقليم الخاص به، ثمّ مرتبة الأولياء العشرة كالعشرة المبشّرة، ثمّ مراتب الإثنى عشر الحاكمين على البروج الإثنى عشر[٢]، ثمّ العشرين و الأربعين من التسعة و التسعين مظاهر للأسماء الحسنى إلى الثلاثمائة و الستّين؛ و هؤلاء قائمون في العالم على سبيل البدل في كلّ زمان لايزيد عددهم و لاينقص بخلاف غيرهم من الأولياء، فإنّهم يزيدون و ينقصون بحسب ظهور التجلّي الإلهيّ و خفائه، و بعد ذلك مرتبة الزهّاد و العبّاد و الصّلحاء من المؤمنين.

و الخامسة، لعلّ معنى كون قلوب هؤلاء[٣] الأولياء المدبرين على قلوب الأنبياء و الملائكة المذكورين هو أنّ نفوس الأنبياء و الملائكة إنّما كانت دائماً تدبّر في عالم الباطن و المصلحة الإلهية و الأوضاع الربانية يقتضي أن يكون لتلك النفوس مظاهر في عالم الكون أيضاً، كما إنّها مدبّرة في عالم الباطن، و لا شك أنّ الوجود الكوني الحسّيّ لايتحقق إلّا بالأشخاص فيكون دائماً في هذا العالم أشخاص يدبّرون تدبيرات تلك النفوس الشريفة.

و لمّا كان الشّخص متغيّراً متبدلاً يعرضه[٤] الموت، فإذا مات الواحد أبدل مكانه الواحد من أيّ صنف كان، لكون كلّ نفس مؤمنة في الترقّي إلى أن يصل إلى درجة يستعدّها، و بذلك يبقى تأثيرات تلك النفوس.

---

١. وهو المتصرّف.... صاحب اليسار: ـــ ن.   ٢. الاثنيعشر: ـــ ن.

٣. و قيل: معنى قولهم: إنّ فلانا على قلب موسى عليه السلام و فلانا على قلب عيسى عليه السلام هو أنّه الظاهر لولايته على سبيل الإرث لأنّ العلماء ورثة الأنبياء فتدبّرْ. منه.

٤. يعرضه: لايعرضه ج.

و أمّا سرّ الأعداد المذكورة و وجه الخصوصية في كون الثلاثمائة منسوباً[١] إلى آدم، و الأربعين إلى موسى، فممّا لا رخصة في إفشائه مع أنّ هذا المختصر ليس محلّ ذكره.

لمعة ملكوتيّة

اعلم أنّ جبرئيل اختصّ من بين الملائكة بكونه أمين الله على وحيه، و صاحب رسله، و معين أوليائه، و المدمّر لأعدائه، و الترجمان بينه و بين أنبيائه، إلى غير ذلك من الأوصاف التي نطقتْ بها الأخبار، و أعظم من هذه كلّها أنّ الآيات الكبرى ـ التي رأها من عند الله رسولُ الله صلّى الله عليه و آله ـ ليلة الإسرى إنّمّا تفسّر بجبرئيل وأوصافه.

روى صدوق الطائفة في توحيده[٢] عن حفص بن غياث قال: «سئلتُ أباعبدالله عليه السلام عن قول الله تعالى: ﴿لقد رأى من آيات ربّه الكبرى﴾[٣] قال: رأى جبرئيل على ساقه الدرّ مثل القطر على البقل[٤] له ستّمائة جناح قد ملأ ما بين السماء إلى الأرض» ـ انتهى.

و أقول: قد سنح لي بتوفيق الله تعالى معنى في حلّ هذا الخبر أظنّه من الإلهامات التي خصّ الله بها فضلاً منه بعض عبيده، و هو أن يكون «الدرّ[٥] على ساق جبرئيل» إشارة إلى الكُمَّل من أهل الله الذين يقتفون آثار جبرئيل و هو يرشدهم إلى المقامات الإلهيّة و يسدّدهم بالجواهر العقليّة و يربّيهم بتغذية المعارف الحقيقيّة و يمشي بهم طريق الحقّ في المعرفة، فكأنّهم تلامذته و أشياعه يتّبعون آثاره.

و التمثيل بـ «القطر» لسذاجة قلوبهم عن نقوش[٦] الشّبه و التشكيكات و صفاء

---

١. هذا السّر يفهمه من يفهم كون استغفار آدم في ثلاثمائة سنين وكون ميقات موسى أربعين ليلة وسير ابراهيم في ليلته على عبده الكواكب السّبعة فتدبّر منه.

٢. التوحيد، ص ١١٦.

٣. النجم: ١٨.

٤. البقل: البقلة ع.

٥. الدّرّ: الدراري ج.

٦. نقوش: تفوت ن.

باطنهم عن كدورات الأوهام و التخيّلات، و كون المتمثل[١] هي «القطرات على البقل» إشارة إلى كون جبرئيل من عالم النفوس و الأرواح كما عرفت سابقاً و كثيراً مايعبّر عن عالم الأرواح بـ«الخضرة» و «الأجنحة» عن قواه[٢] التي يربّى بها نفوس[٣] المتعلّمين المستعدّين حسب اختلاف[٤] الاستعداد.

و كونها «مالئاً ما بين السماء و الأرض» عبارة عن مملكة سلطانه و إحاطته بما فيها[٥] و أنّ[٦] كلّ شيء[٧] فيهما إنّما يكون تحت تسخيره و حيطته.

و أمّا سرّ كون الأجنحة ستّمائة فمّا لم يظهر لي[٨] إلى الآن و أرجو من الله فهمه؛ إنّه المرجُوّ لكل أمل[٩].

---

١. المتمثل : الممثل ن ج.

٢. قواه : قوائه ع.

٣. نفوس: النفوس ع.

٤. اختلاف: اختلافات ج.

٥. فيها: فيه ع.

٦. وانّ: او انّ ع.

٧. شيئ: مَن ج ن.

٨. لي: ــ ع.

٩. أمل: آمل ج.

الحديث الخامس

ماروواه الصدوق في توحيده[1] عن علي بن الحسين عليهما السلام قال: إنّ الله خلق العرش أرباعاً، لم يخلق قبله إلّا ثلاثةَ [أشياء]: الهواءَ و القلمَ و النورَ، ثمّ خلَقَه من أنوار مختلفة: فمن ذلك النور نورٌ أخْضَرُ اخضرّتْ منه الخُضرة، و نورٌ أصْفَر اصفرّتْ منه الصّفرة، و نورٌ أحْمرُ احمرّتْ منه الحُمرة، و نورٌ أبيض و هو نور الأنوار و منه ضوءُ النهار، ثمّ جعله سبعين ألف طَبَقٍ، غَلْظُ كلّ طَبَقٍ كأوّل العرش إلى أسفل السافلين، ليس من ذلك طَبَقٌ إلّا يُسبِّح بحمد ربّه و يُقدِّسُه بأصواتٍ مُختلفة و ألْسِنَةٍ غيرمُشتبِهَة، و لو أُذن اللسان[2] منها فأسمع[3] ماتحته لَهَدمَ الجبالَ و المدائنَ و الحُصونَ و لَخَسفَ البحارَ و لَأهْلَكَ ما دونه، له ثمانية أركانٍ على كل ركن منها من الملائكة ما لايُحصي عَدَدَهم الاّ اللهُ تعالى[4]، يُسَبِّحُون اللَّيلَ و النهار و لايَفترُون، و لو أحسّ[5] شيءٌ ممّا فوقه ما قام لذلك طَرْفَةَ عَينٍ، و بينه و بين الإحساس الجبروتُ و الكبرياءُ و العظمةُ و القدسُ و الرّحمةُ ثمّ العلمُ؛ و ليس بعد[6] هذا مَقالٌ.

شرح ما لعلّه يحتاج إلى البيان[7]: «إنّ الله خلق العرش أرباعاً»: أوّل مايجب علينا أن

---

١. التوحيد، ص ٣٢٤ـ٣٢٦.

٢. اللسان: للسان (التوحيد).

٣. فاسمع ما: فاسمع شيئا ممّا (التوحيد).

٤. تعالى: عزّوجل (التوحيد)

٥. أحسّ: حسّ (التوحيد)

٦. بعد: وراء (التوحيد)

٧. شرح... البيان: ــ ن.

نعرف حقيقة «العرش» حتى يظهر كيفيّة خَلْقِه، و كذا حقيقة «الكرسي»، لأنّهما من أعظم آيات الله عزّ شأنه، فنقول و بالله التوفيق:

إنّ العرش على[1] ما ظهر لي بعد الأفكار العقليّة و متابعة آثار الأئمّة الطاهرين صلوات الله عليهم[2] هو الطبيعة المُرسَلَة الجسميّة المحتوية على جميع مراتب أنواعها[3] على الإجمال العقلي من الفلك إلى المركز بدليل قوله تعالى ﴿وَكانَ عَرْشُهُ عَلَى الماءِ﴾[4] و ذلك لما أجمع عليه أرباب الكشف و العقل و ظهر من إشارات الأئمّة المعصومين صلوات الله عليهم أنّ المراد بالماء في هذه الآية هي المادّة الأولى لشبهها به[5] في السّذاجةِ و قبولِ الأشكال و الأعراضِ بسهولة، و لا شكّ أنّ الطبيعة الجسميّة المرسلة إنّما تقوم بالمادّة و هي الأصل و الموضوع لجميع أحكامها.

و أمّا الكرسيّ فهو الطبيعة المرسلة للصور النوعيّة بإطلاقها المحيط على جميع أنواعها المبدَعَة و الكائنة من الفلك الأعلى إلى كرة الأرض لا من حيث نفسها فحسب بل من حيث عروضها للجسم و صيرورة الجسم بانضمامها نوعاً مرسلا مشتملا بإجمالها على جميع ماتحته، و ذلك لأنّ[6] السريرَ إنّما يكون سريراً بالصورة الصناعيّة التي بحذاء الصورة النوعيّة في المركبات الطبيعيّة، و السّرير كأنّه الصورة، فليحسن تمثيل الكرسيّ بها.

و أيضاً، قد ورد أخبار كثيرة[7] عن أئمّتنا عليهم السلام في بيان العرش، و أكثرها يدلّ على ما ذكرنا:

منها: مانقله صدوق الطائفة في توحيده[8] عن حنّان بن سَدير قال: «سألتُ أبا عبدالله عليه السلام عن العرش و الكرسيّ، فقال: إنّ للعرش صفاتٍ كثيرةً مختلفة، له في كلّ سبب وضع في القرآن صفةٌ على حدة فقوله: ﴿ربّ العرش العظيم﴾[9] يقول ربّ

---

۱. على: ـــ ن.
۲. عليهم: + اجمعين ج.
۳. مراتب انواعها: مراتبها ع.
٤. هود: ۷.
٥. به: ـــ ج.
٦. لأنّ: أنّ ع.
۷. كثيرة: كثير ن.
۸. التوحيد، ص ۳۲۱.
۹. التوبة: ۱۲۹ و آيات أخرى.

المُلك، و قوله: ﴿الرّحمنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوى﴾[١] يقول على المُلْك احتوى. و هذا ملك الكيفوفيّة في الأشياء» و لايخفى أنّ ذلك صريح في أنّ العرش هو مُلك[٢] الكيفوفيّة، و لاريب في أنّ عالم الملك عبارة عن عالم الأجسام بجملتها؛ فمُلْك الكيفوفيّة عبارة عن مَلَكُوت[٣] الأجسام الذي هو باطن المُلْك أي حقيقته الجسميّة و طبيعتها المرسَلة كما قلنا. ومن ذلك يثبت[٤] عالم المثال الواسط[٥] بين المُلك و الجَبَرُوت الذي هو عالم الأرواح، لا كما يقوله القوم من أنّه عبارة عن عالم الصور الخياليّة المنفصلة المجرّدة عن الموادّ؛ فتدبّر!

ويؤيّد ماذهبنا إليه ـ من أنّ العرش هو عالم المثال و أنّه هو حقيقة الجسم معرّاة عن الأعراض الكونيّة ـ ماورد عنهم عليهم السلام من قولهم[٦] من أنّ العرش فيه تمثال كلّ شيء؛ و الحمد لله.

و منها، ما في هذا الخبر[٧] أيضاً قال عليه السلام: «و قومٌ وَصَفُوه باليَدَيْن فقالوا: ﴿يَدُ اللهِ مَغْلُولةٌ﴾[٨]. و قومٌ وَصَفُوه بالرِّجْلَين فقالوا: وَضَعَ رَجِلَه على صخرة بيت المقدس فمنها ارتقى إلى السّماء. و قومٌ وَصَفُوه بالأنامل فقالوا: إنّ محمّداً صلّى الله عليه و آله قال: «إنّي وجدتُ بَرْدَ أنامِلِه على قلبي»[٩] فلمثل هذه الصّفات قال: ﴿ربّ العرش عمّا يصفون﴾[١٠] يقول: ربّ المثل الأعلى عمّا به مَثَّلوه، و لله المثل[١١] الأعلى الذي لايشبهه شيءٌ، و لايوصف و لايُتَوهَّم فذلك المثل الأعلى» ـ الحديث.

و وجه الدلالة أنّ هؤلاء الأقوام لمّا توهّموا[١٢] الجسميّة من اليدَيْن و الرِّجلين و

---

١. طه: ٥.
٢. ملك: الملك ع.
٣. ملكوت: ملك ج.
٤. تثبت: ثبت ج.
٥. الواسط: الواسطة ع.
٦. الكافي، ج ١، ص ١٣١: و فيه «عرش فيه كل شيء».
٧. أى الخبر المنقول في التوحيد، عن حنان بن سدير، ص ٣٢٣.
٨. المائدة: ٦٤.
٩. سنن الترمذى، كتاب تفسير القرآن، ج ٥، ص ٣٦٦، حديث ٣٢٣٣ ـ ٣٢٣٥.
١٠. الأنبياء: ٢٢.
١١. المثل: المنتهى ع.
١٢. توهّموا: فهموا ن.

الأنامل، فقال سبحانه ردّاً عليهم: ﴿ربِّ العرش عمّا يَصِفُون﴾ أي هو ربّ المَثَل الذي هو العرش و أعلى عمّا به مثّلوه من[۱] الجسميّة اللّازمة لهذه الأعضاء، بل لَه المثَل الأعلى من اليدين و الرِّجلين و الأنامل الجسميّة، لأنّ ذلك كلّه فيه بنحو أشرف و الأعلى لا على سبيل التشبيه المتوهّم.

و بالجملة، معناه: إنّ الله سبحانه خالِق الجسم و خالق كل شيْ، و الخالق لايوصَف بمخلوقه و لا بصفات مخلوقه؛ كما نطقت به البراهين.

و منها: ما في هذا الخبر أيضاً[۲] قال عليه السلام: «و العرش هو الباب[۳] الباطن الذي يوجَد فيه عِلمُ الكيف و الكون و القدر و الحدّ و الأين و المشيّة و صفةُ الإرادة و علْم الألفاظ و الحركات» ـ الحديث، و ظاهرٌ أنّ هذه كلّها لايوجد إلّا في الجسم و سيأتيك زيادة إيضاح لهذا عن قريب.

و أيضاً: قال الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿الذينَ يَحمِلون العرشَ و مَن حَوْلَه يُسَبِّحُون بحمد رَبِّهم﴾[۴] ـ الآية، والاحتياج إلى الحامل صريح في الجسميّة لأنّ غيرالجسم لايحتاج إلى ذلك كما يشهد به الوجدان الصحيح، مع أنّ لنا على ذلك دليل صريح[5] ليس هنا محلّ ذكره.

و أمّا معنى كون «خلق العرش أرباعاً» فليس ذلك على أنّ له أربعة قوائم كما يزعمه القشريّون المحجوبون، لما في توحيد الصدوق[۶] في خبر سلمان الفارسي رضي الله تعالى عنه في ذكر قدوم الجاثليق و سؤاله عن عليّ عليه السلام، قال عليه السلام: «و ليس العرش كما يظنّ[۷] كهيئة السرير، و لكنّه شيء مخلوق محدود مُدَبَّر» ـ الحديث؛ بل معنى كونه أرباعاً هو أنّ له أربعة قوى مدبِّرة موكَّلة عليه، هنّ حوامله فكأنّه منقسم إلى أربعة حصص كلّ حصّة منها محلّ تدبير قوّة منها برأسها؛ أو أنّه خُلِقَ من أربعة أنوار كما في هذا الحديث. و هذه الأنوار هي حقائق الكيفيّات الأربع التي اشتملت

۱. من: ـــ ن.
۲. التوحيد، ص ۳۲۲.
۳. الباب: ـــ ع.
۴. غافر: ۷.
۵. دليل صريح: دليلاً صريحاً ع ن.
۶. التوحيد، ص ۳۱۶.
۷. يظنّ: تظنّ (التوحيد).

عليها الحقيقة العرشيّة حيث أشرقت عليها أنوار الأسماء الأربعة التي هي الحياة و العلم و المشيّة و القدرة، و هي أصول أمّهات الأسماء الإلهيّة المدبِّرة لأمر الكون، و لذا كانت الرباعيّة محفوظةً في جميع المراتب، كما لايخفى، و قد بَسَطْنا هذا القول في شرح التّوحيد للصّدوق[١] و سيتّضح لك بيان ذلك، فتبصَّر!

«لم يخلق قبله إلّا ثلاثة أشياء: الهواء و القلم و النور»: أي لم‌يبدع قبل العرش إلّا ثلاثة:

[الأول] الهواء، و هو عبارة عن المادّة الأولى. و وجه التعبير به عنها هي السذاجة و الخلوّ في الظاهر عن الأعراض اللّاحقة؛ و يقال لها «اللوح المحفوظ»؛ و هكذا الموادّ الثانية و الثالثة إلى ماشاء الله فهي[٢] كلّها ألواح.

و الثاني القلم، و هو عبارة عن الروح الأعظم أي نفس الكلّ[٣] لأنّها تُثبت نقوشَ الصور و الأعراض و بالجملة كلّها يفيض من العقل إلى ألواح الموادّ و الأجسام[٤]. و للقلم مراتب شتّى حسب طبقات الألواح و درجاتها، و المراد هنا هو القلم الأعلى.

و الثالث النور، و هو عقل الكلّ، إذ العقل معدن الأنوار و منبع أشعّة جمال الواحد القهّار، و من العقل يفيض النور على الكلّ و لهذا وجهٌ.

لكن الأظهر أنّ «الهواء» ـ كما قلنا ـ عبارة عن هيولى الكلّ التي وقعت[٥] في كلام مولانا أمير المؤمنين عليه السلام بـ«الهباء» و هو الحصّة من العماء التي هي النصف الإمكانيّ من النفَس الرّحماني الذي أخبر به النبيّ صلّى الله عليه و آله. و «القلم» هو العقل الكلّ الذي يعبّر عنه بالقلم الأعلى لكونه مبدأ نقوش الكائنات في اللوح الذي عبّر عنه في هذا الخبر بـ«النور» و هو النفس الكلّ.

و من هذه الثلاثة المبدَعَة مع التوجّه الجسميّ المعبّر عنه بـ«الحركة الغيبيّة ظَهر العرش» و لم‌يتعرّض للرابع، لأنّه عليه السلام بصدد ذكر المخلوق قبل العرش، و لأنّه

---

١. ج ١، ص ٦٩٩ ـ ٧٠١. ٢. فهي: ـــ ج.
٣. الكلّ: الكلي ع ن.
٤. إلى ... والأجسام: إلى المواد الواح واجساد ع.
٥. وقعت: ـــ ع ن.

باطن هذه الثلاثة و غيب غيوبها فكأنّه ملحوظ معها؛ فافهَمْ!

«ثمّ خلقه من أنوار مختلفة»، أي بعد ما أبدع اللهُ هذه الثلاثة خلق العرش من أنوار مختلفة هي حقائق الموجودات المشتمل هو عليها بالإجمال المرسل المعقول لأنّ العرش كما عرفتَ هو جملة الموجودات.

و لاتظنّ[1] أنّ ذلك ينافي كون العرش جسماً لأنّ ذلك ظنّ الذين لايعرفون حقيقة الأشياء، ولو أنّهم خرجوا من مضيق الشبهة[2] و الأوهام لأيقنوا أنّ الجسم مَظهر لجميع الأنوار، و لولاه لما قامت أرض و لا سماء و لم‌تكن آخرة و لا دنيا و لا بدء و لا رجوع و لا عبوديّة و لا خضوع؛ فتحدَّس!

«فمن ذلك النور نور أخضر اخضرّتْ منه الخُضرة»: أراد عليه السلام أن يذكر أصول هذه الأنوار المختلفة، فقال: و من جملة تلك الأنوار نورٌ أخضر و هو النور المستولي[3] على أقاليم القوى النباتيّة التي هي منابع الخُضرة. و مَعدِن ذلك النور حقيقة ميكائيل. و ظاهر أنّ من ذلك اخضرت[4] المخضَرات التي في العالم من النفوس و الصور و الأعراض بل وجدت الخضرة أي هذه الطبيعة من ذلك النور بالجعل البسيط على اختلاف مراتب الخُضرة.

«و نور أصفر اصفرّتْ منه الصُّفرة»: هذا هو النور الغالب على عوالم الصور و النفوس و الأعراض القاهر[5] لها بالقبض و الإماتة و الاستحالة. و منبع هذا النور حقيقة عزرائيل.

«و نور أحمر احمرّتْ منه الحُمرة»: و هذا هو النور العامل على ولايات المنّة[6] و القوّة و الاستيلاء و الغلبة. و انشعاب ذلك النور من جبرئيل عليه السلام لأنّه هو موكَّلٌ على الجنود، و مُهلك الجبابرة، و مُخرِّب الديار والأبنية.

«و نور أبيض و هو نور الأنوار»: هذا هو النور الموكّل على جميع العوالم السماويّة و

---

١. لاتظنّ: لاتظنن ج م.
٢. الشبه: الشبهة ع م ن.
٣. المستولي: المتولّي ن.
٤. اخضرت: خضرت ع ن.
٥. القاهر: الغالب ع م.
٦. المنّة: المنية ع م.

الأرضيّة و لذلك سمّى «نورالأنوار» و هو أصل جميع الأنوار و له اختصاص بالقوى الحيوانيّة التي هي منبع الحياة. و فيه مقام إسرافيل عليه السلام.

«و منه ضوء النهار»: لمّا كان الفيض من العالم العِلويّ إلى جميع المراتب السفليّة إنّما هو بنزوله على قلب العالَم الذي هو الإنسان الكبير، و هكذا جَرَتْ سُنّة الله التي لاتبديل لها كما يشاهَد في الإنسان الذي هو العالَم الصغير؛ فالفيوضات أوّلا تنزل من سماء نور الأنوار القدسيّة إلى فلك الشمس لأنّه قلب كرات العالَم، و منه تسري القوّة[1] إلى الجميع بأنحاء مختلفة و مراتب متبائنة[2]؛ و لذلك قال عليه السلام: «و منه ضوء النهار» أي من هذا النور الذي هو نور الأنوار القدسيّة و أصل جميع الفيوضات المنزَلَة يحصل ضوء النهار، لأنّ الشمس يستفيض أوّلاً من ذلك النور، ثمّ يُفيض على ما تحته آثاراًكثيرة منها ضوء النّهار؛ فَتبصَّر!

و ليعلم أنّ من بيان هذه الأنوار الأربعة على هذا المنهج الذي قرّرنا ظهر كون خلق العرش أرباعا.

و يحتمل أن تكون الأنوار التي خلق منها العرش هي علله القواميّة و الوجوديّة، لأنّ العرش لمّا كان هو «الجسم المرسل» أي جسم الكلّ المعقول فـ«النور الأخضر» عبارة عن علّته الصوريّة و هي الصورة الجسميّة بطبيعتها[3] المرسلة، و «النور الأصفر» إشارة إلى علته الماديّة و هي مادّة الكلّ المعبَّر عنها تارة بـ«الماء» و تارة بـ«الهواء»، و قد ورد هذان التعبيران عن المادّة في كلام القدماء: فالتعبير بـ«الماء» مرويّ عن تاليس الملْطي موافقاً لما في التوراة[4] حيث قال[5]: «المُبْدَع الأوّل هو الماء و هو القابل لكلّ صورة» ـ انتهى. والتعبير بـ«الهواء» مرويّ عن انكسيايس المَلطي[6] حيث قال: «أوّل

---

١. القوة: بالقوة ع ن.
٢. متبائنة: متتابعة ج.
٣. بطبيعتها: بطبعها ج.
٤. على ما نقله الشهرستاني في الملل و النحل ج ٢، ص ٣٧٧ من السفر الأول: «مبدأ الخلق هو جوهر خلقه الله تعالى ثم نظر إليه نظرة الهيبة فذابت أجزاؤه فصارت ماء» و كلام الشارح أيضاً منقول من الملل و النحل.
٥. الملل و النحل، ج ٢، ص ٣٧٦.
٦. نفس المصدر، ص ٣٨١.

الأوائل من المبدعات[١] هو الهواء و منه يكون جميع ما في العالم» ـ انتهى.

و «النّور الأحمر» كأنّه علّته الفاعليّة و هي نفس[٢] الكلّ.

و «النّور الأبيض» الذي هو «نور الأنوار» عبارة عن عقل الكلّ لأنّ منه جميع الأنوار، و هو مَعدِن النور و منبع الأسرار و هو الغاية لإيجاد جميع الموجودات و هو النور المحمّديّ صلّى الله عليه و آله المخاطَب بـ«لولاكَ لَما خَلَقْتُ الأفلاك»[٣] كما أشير إليه في حديث العقل بقوله: «بك أثيبُ وبك أُعاقِب»[٤] ـ الحديث. و وجه التعبير بهذه الأنوار عن تلك العلل هو أنّ «النور الأبيض» ما هو أقرب بباب ربّ الأرباب لسذاجته و صفائه عن ريب الكثرة و التركيب، و «الأخضر» ما هو أبعد منه فكأنّه ممتزج بضرب من المادّيّة التي[٥] هي شأن الصور و كلّ من «الأحمر» و «الأصفر» متوسط بين «الخُضرة»[٦] و «البياض»، لكن الظاهر من الحمرة هو الشدّة و الغلبة فهو أشبه بالنفس، و من الصفرة الضعف و الانفعال فهو أنسب بالمادّة؛ فافهَمْ!

و قد ذكرنا في شرح توحيد الصّدوق[٧] أنّ هذه الأنوار إنّما هي أشعّة الأنوار القدسيّة للأسماء الأربعة التي منها تحقّقت العرش المشتمل على حقائق الكيفيّات الأربع التي هي أصول عالم الأجسام البسيطة و المركبّة، إذ النور و إن كان ظاهراً بنفسه لكن لايظهر للغير إلّا بتوسّط الكثيف الذي لاينفذ فيه بل ينعكس منه، و لايكون ذلك إلّا حقيقة الجسم الكلّ الذي هو عرش الرحمن و مظهر الصورة الوجوديّة. فالخضرة إنّما هي من ركن الحياة[٨] التي يدبّرها إسرافيل، و البياض من ركن العلم الذي في تدبير جبرئيل، و الصفرة من ركن المشيّة التي عليه ميكائيل، و الحمرة من ركن القدرة التي لعزرائيل؛ و الله أعلم بحقائق مخلوقاته.

«ثمّ جعله سبعين ألف طبق»: أي جعل العرش الذي هو جسم الكلّ على سبعين

---

١. من المبدعات: المبتدعات ع.
٢. نفس: النفس ع.
٣. بحار، ج ١٥، ص ٢٨ و ج ١٦، ص ٤٠٦.
٤. الكافي، ج ١، ص ١٠ و ٢٦: «إيّاك أعاقب و إيّاك أثيب»؛ و ص ٢٨: «بك آخذ و بك أعطي».
٥. التي: ـــ ن.
٦. الخضرة: الخضر ن.
٧. ج ٢، ص ٣٠٦ ـ ٣٠٧.
٨. الحياة... الصفرة: ـــ ن.

ألف نوع، إذ الأنواع، إنّما هي طبقات تنزّلات الجنس. و تحقيق ذلك بحيث يحصل ركون المستعدّين يستدعي تمهيد مقدّمات:

الأولى: قال رئيس مشائيّة الإسلام في ثاني فصل رسالته النيروزيّة بهذه العبارة: «من الضرورة إذا أُريد الدلالة على هذه المعاني بما هي ذوات من الحروف أن يكون الأوّل في الترتيب القديم و هو ترتيب «أبجد»، «هوّز»، دالاً على الأوّل و ما يتلوه على مايتلوه، و أن يكون الدالّ على هذه المعاني بما هو ذوات من الحروف متقدّماً على الدالّ عليها من جهة ما هي مضافة، و أن يكون المعنى الذي يرسم من إضافة بين اثنين منها مدلولاً عليه بالحروف الذي يترسّم من ضرب الحرفين الأوّلين أحدهما في الآخر، و أن يكون مايحصل من العدد الضربي مدلولاً عليه بحرف[1] واحد مستعملاً في هذه الدلالة، و أن يكون الحرف الدالّ من جهة أنّها بوساطة مرتبة قبلها هي ما يكون من جمع[2] حرفَي المرتبتين» ثمّ قال: فإذا تقرّر هذا فإنّه ينبغي ضرورة أن يدلّ بالألف على الباريْ، و بالباء على العقل، و بالجيم على النفس، و بالدال على الطبيعة، هذا إذا أُخذت بما هي ذوات؛ ثمّ بالهاء على الباريْ، و بالواو على العقل، و بالزاي على النفس، و بالحاء على الطبيعة، هذا إذا أُخذت بما هي مضافة إلى مادونها؛ و يبق[3] الطاء للهيولى و عالمها و ليس لها وجود بالإضافة إلى شيْ تحتها و تقدر[4] رتبة الآحاد. و يكون الإبداع و هو من إضافة الأوّل إلى العقل[5] مدلولاً عليه بالياء، لأنّه من ضرب «هـ» في «ب» ـ انتهى. و هذه المقدمة شريفة في نفسها نافعة في كثير من المواضع.

الثّانية: إنّه قد ثبت بالعقل و النقل أنّ تمام خلق السماوات و الأرض بأنواعها كان في سبعة أيّام كما قال تعالى: ﴿إنَّ ربَّكُمُ اللهُ الذي خَلَقَ السّمٰوٰاتِ وَ الأَرضَ في سِتَّة أيّام﴾[6] ثمّ استوى على العرش و هو اليوم السابع الذي هو مجمع جملة الخلق و لذلك سُمّي بـ«الجمعة» و رغب في الاجتماع. فتمام خلق العرش و استوائها إنّما هو في سبعة أيّام.

---

١. بحرف: ـ ن.
٢. جمع: جميع م.
٣. يبق: ينبغي ع.
٤. تقدر: نفد ن ج.
٥. العقل: الفعل ن.
٦. الأعراف: ٥٤.

الثّالثة: الأيّام على أقسام:

فمنها «الآن»، و عليه خرج قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[١].

و منها ما هو «ألف سَنَةٍ»، و عليه قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ يَوْماً عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾[٢] و هو يوم الخلق.

و منها ما هو «خمسون ألف سَنَةٍ»، و عليه قوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّمآءِ إلى الأَرضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كانَ مِقْدارُهُ خَمسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾[٣] و هو «يوم الأمر» و هو عبارة عن البدو و الرجوع.

و منها أيّام أُخر، يعرفها أهل الكشف و الشهود.

الرابعة: إنّ عدد السبعة و السبعين و بالجملة كلّ مرتبة من مراتب ترقيات السبعة[٤] من الأعداد الشريفة لها خواص غريبة و آثار عجيبة كما ثبت عند العارفين بخواص الأعداد و قد خلق الله العالم في سبعة أيّام، و عدد الأيّام سبعة، و عدد البُدلاء سبعة، و السماوات التي هي معادن الفيض و ينابيع الرحمة سبعة، و الأرضون سبع، وكذا اختيار موسى من قومه للميقات سبعين من الرجال، وكان رسول الله صلّى الله عليه و آله يستغفر كلّ يوم سبعين مرة[٥]، و هكذا أمر الأئمّة، و أكثر الأذكار وردت على السبعين.

و بعد ما تذكّرت من هذه المقدمات نقول: قد ظهر من المقدمة الأولى أنّ الياء من الحروف و العشرة من الأعداد إشارةٌ إلى الايداع، أي إظهار الجواهر المعقولة من كنوز الإختفاء[٦] إلى بساط البروز و الشهود العقليّ بالإجمال الوجوديّ و التفصيل العقليّ.

و ظهر من المقدمة الثانية أنّ الخلق أي ظهور هذه الصور العقليّة في عالم التفصيل الوجوديّ كان في سبعة آلاف سنة، و إذا ضُرِبت العشرة في سبعة آلاف صار الحاصل سبعين ألف إذ الضرب بالحقيقة هو تفصيل المجمل، و إظهار الخفيّ المستتر، فثبت أنّ سبعين ألف طَبَقٍ عبارةٌ عن الأنواع المفصلة بجسم[٧] الكلّ الذي هو بساط الجواهر

١. الرحمن: ٢٩.
٢. الحج: ٤٧.
٣. السجدة: ٥ والأصح ذكر آية ٤ من المعارج: «في يوم كان مقداره خمسين الف سنة».
٤. السبعين... السبعة: ـــ ن.
٥. الكافي، ج ٢، ص ٤٣٨.
٦. الاختفاء: الإخفاء ع ج.
٧. بجسم: لجسم ن ج م.

العقليّة و مظهر الأنوار القدسيّة. و هذه الأنواع هي «الحُجُب» المشار إليها في الحديث بقوله عليه السلام: «إنّ لله سبعين ألف حجاب»؛ فتبصّر!

«غلظ كلّ طبق كأوّل العرش إلى أسفل سافلين»: هذا الكلام منه عليه السلام إشارة إلى تساوي أنواع الجسم في الطبيعة الجسميّة و مقوليّة الحقيقة عليها بالتواطي[١] و التسوية[٢] شبه تساوي الطبيعة بالنسبة إلى الأفراد بتساوي المقدار و هو أحسن تشبيه لايقدر عليه إلّا الإمام عليه السلام، فقال عليه السلام: «غلظ كلّ نوع من هذه الأنواع كأوّل العرش إلى أسفل سافلين»، و هو المركز إذ سلطان جسم الكلّ إنّما يكون في هذا الحيّز، و ظاهر أنّ وجود الجسميّة في كلّ نوع تساوي وجوده في الآخر و لايزيد و لاينقص مثقال ذرّة كما ثبت بالبراهين القطعيّة؛ و لله الحمد على ما ألهَمَنا ذلك المرام و خَصَّنا من فضله بمزيد الإنعام إنّه وليّ معين.

«ليس من ذلك طبق إلّا يسبّح بحمد ربّه و يقدّسه»: أي كلّ واحد من هذه الأنواع السبعين ألف يُنزِّه الله سبحانه من صفات النقص و سمات الاحتياج حال كونه متلبّسا بالاعتراف بأنّ جملة الصفات الكمالية و رمّة الألاء الجماليّة التي يوجد في هذا النوع و في كل نوع فإنّما هو لبارئه و مُبدِعه، و ذلك لأنّ الأنواع من عالم الملكوت، و الأشياء التي في عالم الملكوت إنّما تكون حيّةً عالمة، لأنّ هذا العالم معدن الحياة، فإذا نظر كلّ واحد من هذه الأنواع إلى ذاته و احتياجه الذاتي و فقره الجبلّيّ و أن ليس لها بنفسها استحقاق لكمال[٣] أو اقتضاء لحسن و جمالٍ يسبّحُ بارءه و خالقه و يقدّسه من[٤] هذا السلب و النقص و عن جميع شوائب الاحتياج و الإمكان، و إذا نظر إلى الكمالات التي ظهرتْ فيه و الآثار التي يترتّب عليه و الكمالات التي تجلّتْ في مرآته، و أنّ ذلك كلّه من مُبدِعه و مُعطي كمالاته، فيحمده و ينسب ذلك إليه ﴿أَلا إِلَى اللهِ تَصيرُ الأُمُورُ﴾[٥] و سيأتيك زيادة بيان[٦] لهذا المقام.

---

١. بالتواطي: بالتواطؤ ج.
٢. التسوية: السوية ن.
٣. لكمال: الكمال ن.
٤. من: عن ج ن.
٥. الشورى: ٥٣.
٦. بيان: ـ ن.

«بأصوات مختلفة و ألسنة غير مشتبهة»: أي يسبّحون بحمد ربّهم بأصوات مختلفة حسبما اقتضتْه ذواتُها و على قدر مايبعثها و يحملها على التسبيح و التحميد من الإشراقات التي تفيض عليها من بارئها و الأنوار التي تتنزّل عليها ممّا فوقها؛ وكذلك يسبّحون و يحمدون بألْسِنَةٍ ملكوتيّة غير مشتبه[١] بعضها ببعض لتخالف حقائقها و تباين ذواتها؛ بل كلّ موجود فهو بالحقيقة لسان فصيح ينطق[٢] بالتسبيح و التحميد، بل كلّ حقيقة من الحقائق فهي عين التسبيح والتحميد، كما يعرفه العارفون، و ستعرف ذلك من ذي قبل.

«و لو أذن اللسان منها فأسمع شيئا ممّا تحته لهدم الجبال و المدائن و الحصون و لخسف البحار و لأهلك ما دونه»: يعني و لو كان لسان من هذه الألْسِنَة مأذوناً في أن يسمع شيئا من الأشياء التي تحته أي الأشياء الكائنة الحسيّة فأسمعه من هذه الأصوات و النغمات لهلّك جميع ما دونه لأنّ أصواتهم ملكوتيّة ناشئة من وجد و سماع لما يدوم عليهم من الابتهاجات التي هم في ذلك العالم بسبب دوام الإشراقات و الفيوضات التي هم من عالم الجبروت الأعلى، و لا شك في أنّ الوجود الكونيّ الجسميّ و المسامع الضيّقة المُلْكيّة لايقدر على احتمال ذلك ممّا[٣] ليس في وُسعه مَجال احتماله[٤] و سماعه و إلّا فيهلك و يفنى، لأنّ عند ظهور العالي و بروزه في مَكمن غيبه لايبقى للسافل وجود بل يهلك لديه، ألا ترى أنّ صيحة من هذه الأصوات أسمعها قوم السافلين[٥] فأصبحوا في دارهم جاثمين كما قال تعالى: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ بِالْحَقِّ﴾[٦] و في تقييد الصيحة بالحقّ إشارات لطيفة يعرفها أهل المعرفة و نعمّا قيل[٧] في هذا المعنى بالفارسيّة:

بس عجب آوازها در پردههاست گوش حسّی را خبر زانها كجاست
آسمانها زين صدا بشنيدهاند كه نه راحت نه قراری ديدهاند

---

١. مشتبه: مشبهة ن.
٢. ينطق: ناطق ن.
٣. ممّا: لما ج.
٤. احتماله: احتمال ن.
٥. السافلين، السالفين ن، من السالفين ج.
٦. المؤمنون: ٤١.
٧. نعمّا قيل: نعم ما ع ن.

صيحهٔ بالحقّ كه شد در قوم پيش | از پيَش رفتند آن ياران زخويش
پردهاى بود آن از آن آوازها | تا چه باشد گر نباشد پردهها
زان صدا در جان عاشق شورهاست | عاشقان را در دل و جان سوزهاست
اين بدن در خواب و جان در وجد و حال | حبّذا انعام حيّ ذوالجلال
صيحهٔ ديگر تو هم خواهى شنيد | تا بگردى در ميانه ناپديد
آسمانها در نور ديده شود | بحرها خالىّ و تفسيده شود
كوه و صحرا و زمين و اختران | زان صدا گردند بيرون از مكان
گفتم از بهر تو من لبّ لباب | فهم كن و الله اعلم بالصّواب

«وله ثمانية أركان»: لا ريب في أنّ العرش المحسوس الصناعي له ثمانية أركان: أربعة منها هي قوائمه الأربع، و أربعة منها هي التي بحذائها في أعلاه. و لكمال المطابقة بين الظاهر و الباطن وجب أن يكون عرش الله الأعظم أيضاً له ثمانية أركان: أربعة منها هي أرباعه التي ذكرناها وهي أركانه العِلويّة و هي محل أربعة من العلويّين هم الملائكة السّماويّون المدبّرون و هم أعوان و خوادم كثيرة، و أربعة منها هي بمنزلة قوائمه التي له في جانب السفل و هي العناصر الأربعة، و لذلك كانت الأرباعيّة ساريةً في كثير من الأشياء كما لايخفى.

و هذه الأربعة مكان أربعة من النّبيّين الذين هم خلاصة أهل الأرضين و ظهور حكمهم عليهم السلام إنّما هي يكون في يوم القيامة فصار الحوامل ثمانيةً و إليه أشيرَ بقوله سبحانه: ﴿وَ يَحمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوقَهُمْ يَومَئذٍ ثَمانيةٌ﴾[1].

«على كلّ ركن منها من الملائكة ما لايحصي عدَدَهُم إلّا الله تعالى»: أي وكّل على كلّ ركن من هذه الأركان الثمانية ـ العلويّة منها و السفليّة ـ من الملائكة المدبّرة الفاعلة و الكلمات الإلهيّة المأمورة في تدبير الأنواع و الأشخاص الجسمانيّة ما لايتناهى إلى غاية و لايحصره القوّة البشريّة لعدم إحاطته بالأنواع فضلاً عن الأشخاص، بل لايحصيه إلّا الله الذي أحصى كلّ شئ عدداً و أحاط بما لديهم خُبراً[2].

---

١. الحاقة: ١٧.

٢. اقتباس من آية ٢٨ من سورة الجن: «و أحاط بما لديهم و أحصى كل شيء عدداً».

«و لو أحسّ بشيء ممّا فوقه ما قام لذلك طرفة عين»: يعني لو أدرك العرش شيئاً ممّا فوقه[١] و وصل إليه من الأنوار اللاهوتيّة و الابتهاجات التي في عالم اللاهوت أي العالم العقلي «لما أطاق[٢] ذلك و لما قام له طرفة عين» بل يهلك من أصله، و يفنى عن نفسه. و ذلك لما ليس في وسعه[٣] احتمال تلك الأنوار لأنّ العرش أسفل من ذلك العالم بمراتب كما سيظهر بعد ذلك. فانظُرْ أيّها المسكين إلى العرش و كمال نوريّته و عظمته ـ التي كان إذا سمع شيء ممّا تحته أصوات تسبيح الملائكة الموكّلين عليه[٤] لهلك[٥] جميع السفليّات ـ كيف يكون مقهوراً و مغلوباً تحت عالم اللاهوت حتى أنّه لو ظهر له الأنوار العقليّة و تجلّى عليه الإشراقات اللاهوتيّة لما قام كذلك[٦] طرفة عين؛ ثمّ انظُرْ إلى قلب الولي العارف كيف يسمع الجميع ﴿و الله يُؤتي مُلْكَهُ مَنْ يَشاءُ[٧] وَ اللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظيمِ﴾[٨].

«و بينه و بين الإحساس الجبروت و الكبرياء و العظمة و القدس و الرحمة»: أي بين العرش و بين أن يحسّ من عالم اللاهوت خمسة أشياء:

الأوّل، «الجبروت» و هو عالم النفوس. سمّي ذلك العالم «جبروتاً» لأنّ تصرّف النفوس فيما تحتها من الموادّ إنّما هو بالجبر و القهر و الغلبة و الاستيلاء.

و الثاني، «الكبرياء» و هو رداء الله تعالى الذي تردّى به و ليس لأحد غيره ذلك[٩].

و الثالث، «العظمة» و هو إزار الله[١٠] سبحانه الذي يلبسه و لايزيد عليه[١١] و

---

١. ماقام... فوقه: ـــ ن.
٢. اطاق: اطلق ن.
٣. وسعه: وسعة ج.
٤. عليه: به ع م.
٥. لهلك: ـــ ج ن.
٦. كذلك: لذلك ج، ـــ ن.
٧. البقرة: ٢٤٧.
٨. البقرة: ١٠٥.
٩. إشارة إلى ما ورد من أنّ «الكبر رداء الله فمن نازعه رداءه أكبّه الله في النار على وجهه» (بحار، ج ١، ص ١٥٢).
١٠. إشارة إلى الحديث المنقول: «قال الله تعالى: العظمة إزاري و الكبرياء ردائی» (بحار، ج ١، ص ١٥٢) نقله المجلسي عن الجزري و هو ابن الأثير مجد الدين، أبوالسعادات، المبارك بن محمد بن محمد الجزري ٥٤٤ ـ ٦٠٦هـ قاله في «النهاية في غريب الحديث و الأثر».
١١. عليه: عنه ن.

لاينقص عنه، و نعمّا قيل: «اى قباى پادشاهى راست بر بالاى تو» و إنّما ذكر[١] «الكبرياء» قبل «العظمة» لأنّ الرداء إنّما يكون فوق الإزار.

و الرابع، «القدس» و هو الروح الأعظم القدسيّ المؤيّد به الأنبياء و الرّسل و هو مظهر تنزّهه و تقدّسه سبحانه و غناه عن جميع ماسواه.

و الخامس، «الرحمة» التي وسعتْ كلّ شيءٍ و لولاها لما لبست[٢] الأشياء خِلعةَ الشهود و لَمَا برزتْ من كُمون[٣] العدم إلى ميّدان الوجود.

«ثمّ العلم» أي بعد هذه المراتب هي مرتبة علم الله، أي العالم العقلي المشتمل على رَمَّة المعلومات، و هو الذي لو أحسّ العرش بشيءٍ ممّا فيه من الإشراقات و الابتهاجات لما قام ثابتاً بل يهلك من ساعته و يفنى عن نفسه.

و في كلام مولانا أميرالمؤمنين عليه السلام حيث سئل عن «الحُجب» و أجاب عليه السلام عنه و بيّن مراتب الحجب، ذكر هذه المراتب بترتيب آخر أحكم و أصحّ: قال عليه السلام[٤]: «ثمّ سرادقاتُ الجلال و هي سبعون سرادقاً في كلّ سرادق سبعون ألف مَلَكٍ بين كلّ سرادق و سرادق مسيرة خمسمائة عام؛ ثمّ سرادقُ العزّ؛ ثمّ سرادق الكبرياء؛ ثمّ سرادقُ العظمة؛ ثمّ سرادق القدس؛ ثمّ سرادق الجبروت؛ ثمّ سرادق الفخر؛ ثمّ النور الأبيض؛ ثمّ سرادق الوحدانيّة و هو مسيرة سبعين ألف عام في سبعين ألف عام؛ ثمّ الحجاب الأعلى» ـ الحديث[٥].

«و ليس بعد هذا مقال» إذْ «ليس وراء عبّادان قرية» لأنّ بعد ذلك هي المرتبة الأحديّة الذاتيّة التي لايسع فيها اسم و لا رسم و لا نعت و لا وصف و لا كلام و لا مقال[٦] و لا وجود[٧] و لا كمال، بل استهلك الكلّ لَدَيْه، و لا سبيل للعقل و الكشف إليه، بل هو سرّ السرّ و غيب الغيب. و الحمدلله على مزيد إنعامه و جزيل إكرامه حمداً كثيراً سرمداً.

---

١. ذكر: ذكرنا ج.
٢. لبست: البست ع م.
٣. كمون: يكون ج.
٤. التوحيد، باب ذكر عظمة الله، ص ٢٧٨.
٥. و في كلام اميرالمؤمنين... الحديث: ـ ن.
٦. مقال: عقال ن.
٧. ولا وجود: ـــ ن.

و اعلم ـ يا أخي ـ إنّي قد محضت لك الحقّ[۱] ممّا[۲] ألهمني الله تعالى في شرح هذا الحديث فخُذْ ما آتيتُك و كُنْ من الشاكرين لأنعمُ الله تعالى، عسى أن يزيدك إن كنتَ من المُحِسنين[۳].

و هاهنا مطالع لإشراقات أنوار الإلهية، هي مسائل شريفة ربوبية يجب[۴] التنبيه عليها لمَن كان أهلها:

المطلع الاوّل

و فيه مسائل:

مسألة

قد عرفت أنّ العرش هو الجسم الكلي المرسَل، و لاريب أنّه ملكوت هذه الأجسام و باطنها، و له جهات كثيرة و صفات مختلفة، له بكلّ صفة تعبير في القرآن و الأخبار، و لذلك اختلفت الآيات و الأحاديث في بيان العرش[۵]. و من ذلك الاختلاف تشعّبت الآراء و الأقوال في حقيقته[۶]، فكلّ واحد من العلماء سلك مسلكاً و أخذ وجهاً فلابدّ أن نورد أوّلاً الأخبار المختلفة التي وردتْ في بيان العرش و الكرسيّ، ثمّ نبيّن المراد منها فنقول ـ و التوفيق من الله تعالى ـ:

قد ورد عن أبي عبد الله عليه السلام في معنى قوله تعالى ﴿الرّحمن على العرش استوى﴾[۷] أنّه «على المُلْك احتوى، و هذا ملك الكيفوفيّة في الأشياء»[۸].

و ورد أيضا في معنى هذه الآية بطرق كثيرة أنّه: «استوى من[۹] كلّ شيء فليس

---

۱. لك الحق: الحق اليك ن. ۲. ممّا: ما ع م.

۳. إشارة إلى قوله تعالى: «وسنزيد المحسنين» (البقرة: ۵۸)

٤. يجب: يحسب ن.

۵. إشارة إلى ماسبق من سؤال حنان بن سدير عن أبي عبد الله عليه السلام و قوله: «إنّ للعرش صفات كثيرة مختلفه ...» التوحيد، ص ۳۲۱.

٦. حقيقته: حقيقة ن. ۷. طه: ۵.

۸. التوحيد، باب العرش و صفاته، ص ۳۲۱. ۹. من: عن ع.

شيء أقرب اليه من شيء»[١].

و روي في معنى قوله سبحانه: ﴿وكان عرشه على الماء﴾[٢] أنّ الله حمّل دينه[٣] و علمه الماء قبل أن تكون أرض و[٤] سماء[٥].

و روي في معنى قوله تعالى: ﴿و يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾[٦] «إنّ العرش اسم علم[٧] و قدرة و العرش فيه كلّ شيء»[٨] و عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «حملة العرش ـ و العرش: العلم ـ ثمانية: أربعة منّا، و أربعة ممّن شاءالله»[٩]. و عن الصادق عليه السلام في معنى قوله عزّ وجلّ: ﴿ربّ العرش عمّا يصفون﴾[١٠] أي ربّ الوحدانيّة[١١]. و عنه عليه السلام أنّه سئل عن العرش و الكرسيّ ما هما؟ فقال عليه السلام: «العرشُ في وجه هو جملة الخلق، و الكرسيُّ وعاؤه، و في وجهٍ العرشُ هو العلم الذي اطّلع الله أنبياءه و رسلَه و حججَه. و الكرسيُّ هو العلم الذي لم يطّلع أحد من أنبيائه و رسله وحججه»[١٢] و عنه عليه السلام أنّ «العرش في الفضل[١٣] متفرّد عن الكرسي لأنّهما بابان من أكبر أبواب[١٤] الغيوب و هما جميعا غيبان، و هما في الغيب مقرونان لأنّ الكرسي هو الباب الظاهر من الغيب الذي منه مطلع البَدْع، و منه الأشياء كلّها، و العرش هو الباب الباطن الذي يوجد فيه علم الكيف و الكون و القدر و الحدّ و الأين و المشيّة و صفة الإرادة و علم الألفاظ و الحركات و التّرك و علم

---

١. التوحيد، باب معنى قول الله عزوجل: «الرحمن على العرش استوى»، ص ٣١٥ـ٣١٧.

٢. هود: ٧. ٣. دينه: عرشه ع م ج.

٤. و: أو (التوحيد).

٥. التوحيد، ص ٣١٩. وفيه: «حمل علمه ودينه...»

٦. الحاقة: ١٧. ٧. علم: عليم ع م.

٨. الكافي، ج ١، ص ١٣١. ٩. نفس المصدر، ص ١٣٢.

١٠. قوله سبحانه ربّ العرش عمّا يصفون إنّما هو بعد قوله عزّ شأنه: ﴿لو كان فيهما آلهةٌ إلّا الله لفسدتا﴾ و لذلك فسّر عليه السلام «العرش» بالوحدانيّة؛ فتدبّر! منه.

١١. التوحيد، ص ٣٢٣.

١٢. معاني‌الأخبار، باب معنى العرش و الكرسي، ص ٢٩.

١٣. الفضل: الوصل (التوحيد). ١٤. ابواب: الأبواب ج.

العود و البدو»[۱].

فهذه جملة الأخبار التي وردتْ في بيان العرش و الكرسي على ما وصل إلينا. و عندي إنّ ذلك الإختلاف إنّما نشأ من تخالف صفات العرش كما نصّ عليه الصّادق عليه السلام حيث سُئل عن العرش و الكرسي، فقال عليه السلام: «للعرش صفات كثيرة، له في كلّ سبب وضع في القرآن صفة علىحدة»[۲] ثمّ ذكر عليه السلام بعض الوجوه التي ذكرناها.

و تحقيق ذلك بحيث يكشف الغطاء هو أنّك قد عرفتَ أنّ العرش هو الجسميّة المرسلة التي من عالم الملكوت الذي هو باطن المُلك و الحاكم عليه، و ليعلم أنّ الجسم مظهر جميع الأنوار و إنّما سلطان الأنوار الربوبيّة و الأسماء الإلهيّة إنّما يتقوّى و يستظهر بالجسم و هو معدن الجواهر الإلهيّة و الكيانيّة و كنز المعارف الحقيقيّة؛ و من ذلك قالت الحكماء: إنّ الهيولى كلّ الأشياء بالقوّة كما أنّ العقل كلّها[۳] بالفعل.

و قال الشيخ[۴] محيي الدين في كتاب عُقْلَة المستوفر[۵]: جعل هذه الأرض محلّ أكثر المولّدات و المقصود من بين سائر الأركان، و فيها ينزل الخليفه، و عليها ينزل الأمر الإلهي؛ و لمـّا كانت هي المقصودة لم‌ينزل[۶] إلّا بذكرها، ثمّ الكشف يُعطي أنّها هي التي خلقت أوّلاً، و أنّها مخلوقة قبل سائر الأركان و قبل السماوات و فيها يكونون في الجنّة و عليها يحشر الناس غير أنّ صورتها[۷] تتبدّل، قال تعالى: ﴿يوم تُبدَّل الأرضُ غيرالأرضِ﴾[۸] و الجنّة مبنيّة كلّها، و خلقها من نفايس معادنها من اللؤلؤ و المرجان و الجوهر و الدرّ و الياقوت و الذّهب و الفضّة و الزمرّد و المسك و العنبر و الكافور و ما

---

۱. التوحيد، ص ۳۲۱. ۲. نفس المصدر.
۳. كما... كلّها: ــ ع م.
۴. **و الكلام منه و إن كان في ذكر شرف الارض لكن يدلّ على شرافة الجسم بالطريق الأولى، لانّها جسم و حصّة منه و لذلك ذكرناه هنا.** منه رحمه الله.
۵. عقلة المستوفر، ص ۷۲ـ۷۳، طبع ليدن ۱۳۳۶ هـ
۶. لم ينزل: + الكتب ن. ۷. صورتها: نعوتها ن.
۸. إبراهيم: ۴۸.

أشبه ذلك و إذا وقفت في الأخبار على أنّ مراكب الجنّة من درّ و ياقوت و مرجان، و حورها و لذّاتها و جميع مافيها فافهمْ من ذلك مافهمت أنّ آدم خلق من تراب من حمأ مسنون و إنّك مخلوق من ماء مهين فهو تنبيه على الأصل» ـ انتهى كلامه الشريف، و قد قال المولوي قدّس سرّه في المثنوي:

عشقها داريم با اين خاک ما	زانکه افتاد است در قعدهٔ رضا
گه چنين شاهى ازو پيدا کنيم	گه همو را پيش شه شيدا کنيم
اين فضيلت خاک را زان رو دهيم	گه نواله پيش بى برگان نهيم
زانکه دارد خاک شکل اغبرى	وز درون دارد صفاى انورى

و بعد تمهيد هذه المقدمات نقول: فمن حيث إنّ الملكوت يحتوي و يشتمل على الملك اشتمال المجمل على المفصّل ورد في معنى قول الله تعالى: ﴿الرّحمن على العرش استوى﴾[1] أنّه على الملك احتوى[2]؛ فتدبَّر!

و من اشتمال العرش على جميع الأنوار الإلهيّة و الكيانيّة قالوا في معنى هذه الآية: إنّه استوى من كلّ شي[3]، لأنّ العرش هو كلّ الأشياء كما عرفت[4].

و من جهة أنّه مظهر الأنوار العقليّة التي هي معلوماته سبحانه أو من حيث اتّحاد العلم و المعلوم فسّر تارة بالعلم[5]، و لمّا كان «الدين» عبارة عن العلم و العمل جميعاً، و العمل لأجل العلم، أردف تارة[6] في تفسير العلمبـ «الدّين»[7].

و من حيث إنّ العرش مظهر جميع الأنوار الإلهيّة بوحدتها المشتمل على جميع المراتب عبّر بالعرش عن «الواحدانيّة»[8] و المراد وحدانيّة الألوهيّة.

و باعتبار كونه بإجماله يحتوي على جميع الأمور الكيانيّة قيل هو جملة الخلق[9].

---

١. طه: ٥.
٢. التوحيد، ص ٣٢١.
٣. نفس المصدر، ص ٣١٥ـ٣١٧.
٤. إشارة إلى ما نقل عن الكافي، ج ١، ص ١٣١ من قوله عليه السلام: «و العرش فيه كل شيء».
٥. التوحيد، ص ٣٢٧؛ الكافي، ج ١، ص ١٣١ و ١٣٢.
٦. بالعلم... تارة: ـ ج.
٧. التوحيد، ص ٣٢٣.
٨. التوحيد، ص ٣٢٣.
٩. معاني الأخبار، ص ٢٩.

و من جهة أنّه أوّل مظاهر الأنوار العقليّة و فيه يوجد الأنوار الإلهيّة من مكامن غيبها إلى بساط الظهور و فيه يظهر الصور الغيبيّة، ورد أنّه و الكرسيّ «بابان للغيب»[١]، و من حيث إنّهما من عالم الملكوت الذي هو باطن الملك ورد أنّهما «جميعاً غيبان»[٢]؛ فاحفظ بذلك كلّه.

مسألة

ماتضمّنه بعض هذه الأخبار من كون الكرسيّ وعاء للعرش[٣]، و كذا ما روي أنّ «كلّ شيء و العرش في الكرسيّ»[٤] يناقض في الظاهر ماورد أنّ «الكرسيّ بالنسبة إلى العرش كحلقة في فلاة»[٥] و كذا ماتضمّنه بعض منها من أنّ «العرش هو العلم الذي اطّلع الله عليه أنبياءه و رسله و حججه عليهم السلام و الكرسيّ هو العلم الذي لم يطّلع عليه [أحداً من][٦] أنبيائه و رسله و حججه عليهم السلام»[٧] يناقض ما في البعض الآخر منها انّ «الكرسيّ هو الباب الظّاهر من الغيب الذي منه مطلع البدع ومنه الأشياء كلّها والعرش هو الباب الباطن الذي يوجد فيه علم الكيف والقدر والحدّ والأين» إلى آخر مانقلنا سابقاً والذي قيل في الجمع بين المناقضة الأولى هو أنّ كون العرش في الكرسيّ لاينافي كون الكرسيّ في العرش لأنّ أحد الكونين بنحو، و الآخَرَ بنحوٍ آخر، لأنّ كون الكرسيّ في العرش كونٌ إجماليٌ عقليٌ و الآخر كونٌ نفسانيٌ تفصيليٌ، و كأنّ القائل به أراد بقوله: «إنّ كون الكرسي في العرش كون «عقلي إجمالي» إنّه علّة العرش لما كانت هو العقل لكون المادّة معلولة للعقل و هي كما عرفت كلّ الأشياء بالقوة فالكرسيّ في العرش على نحو الإجمال العقلي، و أراد بقوله: «كون العرش في الكرسيّ كون نفساني تفصيليّ» إنّ علّة الكرسيّ لمّا كانت هي النفس لكون

---

١. التوحيد، ص ٣٢١.　　٢. نفس المصدر.
٣. معانى الأخبار، ص ٢٩.
٤. التوحيد، ص ٣٢٧، وفيه: «والعرش و كل شيء في الكرسي».
٥. التوحيد، ص ٢٧٧.　　٦. أحداً من (معاني الأخبار): ـــ ع م ن ج.
٧. معاني الأخبار، ص ٢٩.

ژلصورة منسوبةً إليها و الصورة هي تفصيل مايشتمل عليه[١] المادّة بالإجمال فكان العرش في الكرسيّ على نحو التفصيل.

و أقول في حلّ تلك المناقضة: إنّ «العرش» كما عرفتَ هو جسم[٢] الكلّ المحيط بجميع الأجسام، و هو بنفسه كرة فوق جميع الكرات الجسمانيّة، و لاكرة فوقه إلّا الدوائر العقليّة التي في عالم الأعلى العقليّ. و الكرسيّ هو صورة الصور، و هو أيضا كرة محاطة للعرش؛ فكون الكرسي في العرش ككون كرة الأرض في الماء لكونه في جوف العرش و العرش محيط به و مكان له من وجه. و كون العرش في الكرسيّ ككون كرة الماء في الأرض على أن يكون السطح من الأرض جزء مكانٍ له، لأنّ[٣] مكان كرة الماء هو مجموع السطح الباطن من كرة الهواء و الظاهر من الأرض، و ذلك على أصولنا المبرهنة[٤] حيث إنّ المكان عندنا ليس هو[٥] السطح الباطن من الجسم الحاوي فقط، كما يقوله المشّاؤون بل هو السطح المطلق؛ ففي بعض الأجسام مجموع السطح الحاوي[٦] و المحوي كما في الكرات المتوسطة، و في بعض هو السطح الباطن من الحاوي كما في الأرض، و في بعض آخر هو السطح الظاهر من المحوي كما في الكرة التي ليست فوقها كرة أخرى و هي فيما نحن فيه العرشُ و هو مكان الأمكنة و منتهى كلّ غاية؛ فتبصَّر!

وجه آخر: و نقول أيضاً: إنّ الصورة هو الظاهر من الجسم، و الجسم هو الباطن، كما أنّ الأمر في الكيفيّات المكتنفة بالجسم كذلك في ظاهر الحال؛ فعلى ذلك كون الجسم في الصورة عبارة عن إحاطة الصورة و عروضها له بكلّه بحيث لايخلو شيءٌ من الجسم من الصورة، و أنّها هي الظاهر من الجسم فكأنّها محيطة بالجسم إحاطةَ الظاهر بالباطن. و أمّا كون الصورة في الجسم فهو أنّ الجسم محلٌّ لها و لأمثالها، فهو مشتمل عليها اشتمال المحلّ بالحالّ و إحاطة الباطن بالظاهر[٧] أعني به إحاطةَ الحُكم و

---

١. عليه: عليها ن.
٢. جسم: الجسم ع م ن.
٣. له لأنّ: ــ ج.
٤. أصولنا المبرهنة: بياض في ن.
٥. ليس هو: هو ليس ن.
٦. فقط... الحاوى: ــ ج.
٧. الباطن بالظاهر (ج): الظاهر بالباطن ع م ن.

الاستيلاء، و أنّ ماظهر فهو وجهٌ من وجوه ما اشتمل عليه الباطن، و ذلك لأنّه و إن كان يظهر في بادئ الرأي و أوّل الوهلة أنّ الظاهر محيط بالباطن، فعند الرجوع إلى التحقيق يكشف أنّ الباطن مستولي و حاكم على الظاهر و محيطة به إحاطة حقيقيّة[۱].

و بالجملة، الظاهر و الباطن كلّ منهما يحوم حول الآخر، فباعتبارٍ يكون الظاهر مُحيطاً بالباطن و ذلك بحسب ظاهر الأمر و أوّل النظر، و بأعتبارٍ آخر يكون الباطن محيطاً بالظاهر و ذلك بحسب الحقيقة؛ فكون كلّ من الكرسيّ و العرش في الآخر صحيح لكن إحاطة الأوّل بالثاني هي الإحاطة الحقيقيّة و الثاني هو الإحاطة الظاهريّة[۲]؛ فاحتفظْ بذلك فإنّه تحقيق شريف نافع[۳] في كثير من المواضع. و الحمدلله[۴].

وجه آخر: و هو أنّ ماقلنا من أنّ الكرسيّ عبارة عن الصورة لستُ أقول[۵] هي بنفسها لا مع انضمامها إلى المادّة فإنّ ذلك من المستحيل؛ بل المراد أنّه هي من حيث وجودها في الجسم؛ فالكرسيّ كأنّه الجسم المنوّع و المرّكب مشتمل على الأجزاء و إن كان الجزء محيطاً به باعتبارٍ، مثال ذلك الحيوان و الإنسان، فإنّ كل واحد منهما مشتمل على الآخر باعتبارٍ كما لايخفى؛ فافهمْ!

و أمّا حلّ المناقضة الثانية فهو أنّ كون الكرسيّ هو الباب الظاهر من الغيب لاينافي كونه هو العلم الذي لم يطّلع الله عليه أحداً من رسله، بل الأوّل على الثاني دليل صريح، و ذلك لأنّ استيلاءهم عليهم السلام و إحاطتهم و اطّلاعهم على الباطن أشدّ و عدم التفاتهم إلى الظاهر أكثر، كما رُوي عن أميرالمؤمنين عليه السلام من قوله: «إنّي بطرق السماء أعرف من طرقكم هذه»[۶]. و أيضاً، لمّا كان الكرسيّ هو الباب الظاهر الذي منه مطلع البدع أي مظهر[۷] المبدَعات و مطلعها من أفق الإبداع على عالم الحسّ و الشهادة و إنّما يتحقّق البداء[۸] في هذه المرتبة، و علوم الأنبياء لايتطرّق إليها البداء كما

---

۱. حقيقية: حقيقة ن.
۲. الظاهرية: الظاهر ج.
۳. نافع: ــــ ن.
٤. فاحتفظ ... لله: ــــ ج.
٥. أقول: + إنّه ج.
٦. مناقب آل أبي طالب، ج ۲، ص ۳۹: «فإنّي بطرق السماوات أخبر منكم بطرق الأرض».
۷. مظهر : ظهور ع م.
۸. البداء: المبدأ ع م.

دلّ عليه الأخبار.

و إنّما قلنا: «إنّ في هذه المرتبة» لأنّ الكرسيّ كما عرفت هو جملة المخلوقات القدريّة، بمعنى أنّ القدر يكون في مرتبة الصور كما سبق منّا بيانه.

و أمّا وجه اختلاف[1] تفسير[2] الكرسيّ بعينه السبب[3] في تفاسير العرش و وجه الجمع هو ماذكرنا في العرش.

مسألة

في قول الإمام جعفربن محمّد الصّادق عليه و على آبائه و أولاده التسليمات و التحيّات[4]: «العرش هو الباب الباطن الذي يوجد فيه علم الكيف و الكون و القدر و الحدّ و الأين و المشيّة و صفة الإرادة و علم الألفاظ و الحركات و الترك و علم العود و البدء» ـ الحديث، إشارة لطيفة إلى صفات العرش أي الجسم المرسل و أعراضه. و لنشرح ذلك على ترتيب كلامه عليه السلام:

أمّا قوله: «و هو الباب الباطن» فذلك إشارة إلى أنّ الجسم ممّا لاتناله الحواسّ الظاهرة و الباطنة، فإنّك إذا رجعتَ إلى نفسك وجدت أنّ كلّ ماتحسّه و تُخيّله فإنّما هو عرض من أعراض الجسم و ليس الجسم إلّا هذا المتعقّل العظيم الشأن لا أنّه متعقّل لكلّ أحد بل للأوحديّ الفريديّ، و قد زعم الجُهّال و المتفلسفة أنّ الجسم هو أخسّ الأشياء و أدونها، و أنّه محسوس بواسطة الأعراض، و ذلك ناش من سوء فهمهم و عدم خروجهم من مرتبة الحسّ، كيف و ذلك الجسم مظهر جميع الأنوار الإلهيّة و بساط الجواهر العقليّة و ميدان فوارس المجاهدين و خمار عرائس أبكار الحور العين و لباس الغلمان[5] المخلّدين، و لايكشف ذلك إلّا لأهل الله خاصّة، و القوم في خوضهم يلعبون.

---

١. اختلاف: ـــ ع م.

٢. تفسير: تعبير ع م.

٣. السبب: المسبّب ع م.

٤. التوحيد، ص ٣٢٢.

٥. الغلمان: غلمان ج ن.

و قوله عليه السلام: «الذي يوجد فيه علم الكيف و الكون و القدر و الحدّ و الأين» فهو إشارة إلى أعراض الجسم و معناه أنّه يوجد في الجسم معلومات هذه الأشياء أي ذواتها لأنّها لاتوجد إلّا في الجسم:

أحدها «الكيفيّات»، و ظاهر أنّها لاتوجد إلّا في الجسم. و ما يظنّ من عروض بعض أنواعها لما فوق الجسم فقد أبطلناه في بعض مسفوراتنا بل الأمور العالية منزّهة من أن يُكيَّف بهذه الكيفيّات.

و الثاني «الكون»، و المراد به تكوّن الكائنات، لأنّها إنّما تحدث في المواد، و «الكون» ههنا بمعني الحدوث فيكون أعمّ.

و الثالث «القدر» بفتح القاف و إسكان المهملة بمعنى المقدار، و ظاهر أنّه من لوازم الجسم.

و الرابع «الحدّ»، أي حدّ[1] كون أبعاد الجسم مقادير متناهية و هو أيضاً من اللوازم.

و الخامس «الأين»، و هو النسبة[2] إلى المكان[3] و ظاهر أنّه يشمل[4] جميع الأجسام.

و قوله عليه السلام: «و المشيّة و صفة الإرادة» عطف على قوله: «علم الكيف» أي يوجد في العرش[5] و يتحقّق فيه هاتان الصفتان للباريْ عزّ شأنه لأنّهما من صفات الفعل، و الفعل إنّما يكون في الأجسام، لا غير؛ فتدبّرْ!

و أيضاً، قد عرفت من تحقيقاتنا فيما سبق أنّ «المشيّة» من النفس، و «الإرادة» من الصورة، و لا ريب أنّ فعل هذين و أثرَهما لايوجد إلّا في الجسم، و ظهور صفة الإرادة و المشيّة و حكمها إنّما هو في الجسم[6] و لايكون فيما فوقه، و لذلك سرّ خفي عظيم عسى أن تتحدسّ به فيما ألقينا عليك من الأسرار؛ و الله الملهم للخير[7] و الصواب.

و قوله عليه السلام: «و علم الألفاظ و الحركات و الترك» إشارة إلى ظهور[8]

---

۱. حدّ: ـــ ن.
۲. النسبة: التشبيه ن.
۳. إلى المكان: ـــ ع.
٤. يشمل: يشتمل ن.
٥. في العرش: فيه ع م.
٦. وظهور .... الجسم: ـــ ن.
۷. للخير: ـــ ن.
۸. ظهور: أظهر ن ج.

أعراض الجسم و هو الحركة و السكون و التلفّظ، وا لتلفّظ[١] و إن كان بالحركة لكن أفردها لتبيين[٢] أنّ فيما فوق الجسم ليس إلّا الإعلام و الإلهام[٣].

و قوله عليه السلام: «و علم العود و البدء» إشارة إلى أنّه كما أنّ خلْقَ الإنسان و ابتداء خلقه من الجسم فكذلك رجوعه و حشره إلى الجسم و من الجسم، و لايخلو منه الإنسان خلافاً لأكثر المتفلسفة. و هذا الذي ذكرناه هو المطابق للآيات و الأخبار، و الموافق للبرهان و مكاشفات الأبرار[٤] قال الله تعالى: ﴿مِنْها خَلَقْناكُمْ وَ فيها نُعيدُكُمْ وَ مِنْها نُخْرِجُكُمْ تارَةً أُخْرىٰ﴾[٥] وأنت لو نظرت إلى نوريّة الجسم و شرفه، و أنّه عرش الرحمن و مقرّ سلطنة الحكيم المنّان، و عرفت ما اشتمل عليه العرش من الأنوار العقليّة و الجواهر القدسيّة أيقنتَ بذلك و كنت من المؤمنين بالحشر و المعاد.

و نعم ماقال العارف الربّاني و قدوة أهل الأسرار الشيخ فريدالدّين العطّار قدّس سرّه:

زحشرت نكتهٔ روشن بگويم	تو بشنو تا مَنَت بى من بگويم
همه جسم تو هم ميدان كه معنا است	كه جسم آنجا نمايد زانكه دنيا است
ولى چون جسم بندد جان گشايد	همه جسم تو آنجا جان نمايد
همين جسمت بود امّا منوّر	و گر بى طاعتى جسمى مكدّر
شود معنىّ باطن جمله ظاهر	بلا شک اين بود تبلى السّرائر

و لفيثاغورث الحكيم تلميذ لقمان عليه السلام كلام شريف في تحقيق المعاد الجسماني قال[٦]: «إنّ النفس إذا كانت طاهرة زكيّة من كل دنس صارت في العالم الأعلى إلى مسكنها الذي يشاكلها و يجانسها، و كان الجسم الذي هو من النار و الهواء جسمها في ذلك العالم مهذّبا من كلّ ثقل و كدر.

فأمّا الجرم الذي من الماء و الأرض فإنّ ذلك يدثر و يفنى لأنّه غير مشاكل للجسم

---

١. والتلفظ: ـــ ع.
٢. لتبيين: ليبيّن ن ج.
٣. الإلهام: + والشهود التام ن ج.
٤. الأبرار: الأسرار ع م.
٥. طه: ٥٥.
٦. الملل و النحل، ج ٢، ص ٣٩٧.

السماوي و هو[١] لطيف لا وزن له و لايلمس. فالجسم في هذا العالم مستبطن في الجرم لأنّه أشدّ روحانيّة. و هذا العالم لايشاكل الجسم بل الجرم يشاكله. و كلّ[٢] ماهو مركّب و الأجزاء الناريّة و الهوائيّة عليه أغلب كانت الجسميّة فيه[٣] أغلب، و ما هو مركّب و الأجزاء المائية و الأرضيّة عليه أغلب كانت الجرمية فيه أغلب، و هذا العالَم عالَم الجرم و ذلك العالم عالم الجسم، فالنفس في ذلك العالم يحشر في بدن جسمانيّ لا جرمانيّ و إنّما لايجوز عليه الدثور[٤]، و لذّته تكون دائمةً لاتملّها[٥] الطباع و النفوس» ـ انتهى.

أقول: لعلّ مراده بالمركّب من الهواء و النّار و الذي سماّه «جسما» هو الجسم الطبيعيّ الذي نقول به، لما اشتهر من مذهب القدماء أنّ الهواء عندهم هي المادّة، حيث قالوا[٦]: «أوّل ماخلق الباريْ هو الهواء»؛ فتدبّرْ! و المراد بالنار[٧] هي الصورة لمشابهتها في الفعليّة و الفاعليّة؛ و الله أعلم.

و بالجملة، من عرف الحشر الجسمانيّ و دان به من طريق البرهان فهو الحكيم على الإيقان، و من لاسبيل له إلى فهم ذلك و إلى استخراجه بالبرهان[٨] فليس بحكيم و لا هو من أهل الايمان و إن حمل كتب الحكمة مدّة عمره و ادّعى المهارة فيه غاية جدّه؛ إلّا أن يأخذه من سبيل التقليد من الرسول و الأئمّة الطاهرين عليهم السلام فإنّه سبيل إلى النجاة، و من رام وراء ذلك هلك من حيث لايعلم. أعاذنا الله من الزلَل[٩] في الاعتقاد و العمل، إنّه المرجوّ لكلّ أمل. و الحمد لله أوّلاً و آخراً و ظاهراً و باطناً.

---

١. و هو: لأنّ الجسم السماوي (الملل و النحل).
٢. و كل: فكل (الملل و النحل).
٣. فيه: ـ (الملل و النحل).
٤. الدثور: المدّثر ع م.
٥. لايملّها: لاعليها ع م.
٦. إشارة إلى قول أنكسيمانس كما مرّ آنفاً.
٧. بالنار: بالناري ع م.
٨. بالبرهان: من البرهان ج.
٩. الزلل: الذلل م.

المطلع الثاني

و فيه إشراقات:

إشراق [في الحجاب]

«الحجاب» عبارة عن حقيقة من الحقائق الموجودة، فيكون بعض الحُجب أجساماً، و بعضها نفوساً، و بعضها عقولاً. و الحجب النفسانيّة تسمّى «سرادقات» و ستطّلع عليها.

و السرّ في تسمية هذه الحقائق «حُجُباً» هو كونها واسطة بين العبد و مولاه، لا أنّه سبحانه محتجب بها ـ تعالى الله عن ذلك ـ لأنّه لايحجبه شيٌ و لايُواريه، بل هو الظاهر في كلّ شيء، و كيف يحجبه ما هو مَظهر[1] أشعّة أنواره و مجالي[2] أسمائه و صفاته و مرايا جماله و كماله بل هي حُجب للخلق و بالنظر إليهم، و لابدّ لهم من رفعها و كشفها حتى يصلوا إلى جوار الله ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ﴾[3]

و أمّا كونها واسطة فهي باعتبارين: إمّا من جهة وقوعها في طريق السّالك إلى الله بقَدَم الصّدق، و إمّا من حيث كونها واسطةً في إفاضة البركات و الأنوار من الله إليه، كما ورد في الروايات من قولهم عليهم السلام: «و محمّد الحجاب»[4].

إشراق [في مراتب الحجاب]

اعلمْ أنّ للحجب الجسمانيّة مراتب بحسب عموم الأنواع و خصوصها، و قد نطق بذكر هذه المراتب الأخبار من الأئمّة الأطهار عليهم السلام: فقد ورد أنّ الحجب سبعة، و روي أنّها سبعون و رُوي أيضاً أنّها سبع و سبعون و كذا روي أنّها سبعمائة و رُوي أنّها سبعون ألف حجاب[5].

و الذي عندي في بيانها أنّ المراد بـ«السبع» هي الجسم السماوي بأطباقه، و العنصر

---

١. مظهر: ــ ج، مظاهره ن. ٢. مجالي: مجال ج.

٣. القمر: ٥٥.

٤. الكافي، كتاب التوحيد، باب النوادر، ص ١٤٥، وفيه: «محمد حجاب الله».

٥. راجع: التوحيد باب ذكر عظمة الله، ص ٢٧٥.

الهوائي بأطباقه من الحارّ و البارد، و المختلط[١] بالماء و الأرض، و الغيرالمختلط، و العنصر المائي بطبقاته، و الأرضي بطبقاتها السبع، و المواليد الثلاثة؛ و مجموع ذلك العامات سبع.

و قد رُوي عن أميرالمؤمنين عليه السلام أنّ أوّل الحجب سبع[٢]. و المراد بـ«السبعين» الأنواع العامّة التي عمومها تحت السبع و فوق المراتب الأخر، و ذلك ماروي عن علي عليه السلام في بيان الحجب السبعة[٣] «إنّ غَلْظ كلّ حجاب مسيرة خمسمائة عام و بين كلّ حجابين مسيرة خمسمائة عام» و المراد بذلك طول هذه السبعة و عرْضها، و المجموع سبعون، و هو المراد هاهنا[٤]. و عن ابن عباس عن أميرالمؤمنين عليه السلام: إنّ أجناس بني آدم سبعون جنساً.

و المراد بسبع و سبعين السماواتُ السبع من هذه الأنواع السبعين لما لايخفى مِن تساويهما في مرتبة العموم.

و المراد بسبعمائة الأنواعُ التي تحت السبعين و فوق سبعين[٥] ألف.

و المراد بسبعين ألف الأنواعُ الحقيقيّة[٦] التي تحتها أشخاص و ذلك لوجوه ثلاثة:

أوّلها ماعرفتَ من أنّ أطباق العرش أي أنواع الجسم سبعون ألف طبقٍ.

و الثانية ما ورد عن أميرالمؤمنين عليه السلام في بيان الحجب السبعين أنّ «بين كلّ حجابين منها خمسمائة عام و طول كلّ حجاب خمسمائة عام» و المراد بذلك مراتب عَرْض الأنواع و طولها، و الحاصل من ذلك سبعون ألف كما لا يخفى.

و الثالثة، ما ورد عن عليّ عليه السلام في خبر الحجاب[٧] أنّ «حَجَبة[٨] كلّ حجاب من الحُجب السبعين سبعون ألف ملَكٍ لكلّ ملك قوّة[٩] الثقلين: منها ظلمة، و منها نور،

---

١. المختلط: المحيط ج.
٢. التوحيد، ص ٢٧٨.
٣. نفس المصدر.
٤. هاهنا: هنا ج.
٥. سبعين: السبعين ع م ن.
٦. الأنواع الحقيقيّة: أنواع الحقيقة ن.
٧. التوحيد، ص ٢٧٨.
٨. **الحجبة جمع حاجب و هوالموكّل على الحجاب الخادم إيّاه.** منه رحمه‌الله.
٩. لكل ملك قوة: قوة كل ملك منهم ج و التوحيد.

و منها نار، و منها دخان، و منها سحاب[١]، و منهابرق، و منها مطر، و منها رعد، و منها ضوء، و منها رمل، و منها جبل، و منها عجاج، و منها ماء، و منها أنهار، و هي حجب مختلفة» ـ الحديث.

قوله عليه السلام: «منها» يرجع إلى «الحجب» و لا شكّ أنّ ما ذكره عليه السلام من أصناف الحجاب إنّما هو أجسام. و لعلّ المراد بـ«الملائكة» هي الصّور النوعيّة و أرباب الأنواع و الصور الشخصيّة، كما ورد أنّ مع كلّ قطرة نزلت ملائكة بأمر الله سبحانه. و أمّا الاطّلاع على خصوصيّات تلك الأنواع فلا سبيل لأحدٍ إليه و لايُحصيها إلّا اللهُ الذي أحصى كلّ شيءٍ عدداً.

و لمّا كان الإنسان منتخب جميع كتب الأجسام و الأرواح و خلاصة كافة الأعيان و الأشباح فلكلّ نوع من الأنواع شيءٌ في الإنسان و بذلك[٢] جرت سنّة الله التي لا تبديل لها؛ فالأجسام كلّها حُجُب بالنسبة إليه و بالنظر إلى سيره إلى الله، فلابدّ للسالك بقَدَمِ الصدق أن يكشف[٣] تلك الحجب و يرفع هذه الأستار، لعلّ الله يوصله إلى جواره و عسى أن يكون له مقام ﴿في مقعد صدق عند مليك مقتدر﴾[٤].

و كشفُ هذه الحجب هو أن يموت عن الصفات الجسمانيّة و لوازم البشريّة و مقتضيات القوى الحسيّة و مرادات[٥] القوى الباطنيّة، و يجعل مرادَه واحداً و يطلب واحداً[٦]، و هذا هو «الموت الإرادي» عند الطائفة، المشارإليه بقوله صلّى الله عليه و آله: «مُوتوا قبل أن تموتوا»[٧] و قال المسيح عليه السلام: «لن‌يلج ملكوت السماوات من لم‌يولد مرّتين».

إشراق

و أمّا السرادقات التي وقعت في الخبر[٨] عن أمير المؤمنين عليه السلام بعد ذكر

١. سحاب ...ذكره عليه السلام: ـ ن.
٢. وبذلك: ـ ج.
٣. يكشف: نكشف ج.
٤. القمر: ٥٥.
٥. مرادات: مرارات ج.
٦. واحداً: ـ ن.
٧. بحار، ج ٧٢، ص ٥٩.
٨. الخبر: ـ م.

الحُجُب[1] فهي عبارة عن النفوس المجرّدة السماويّة و الأرضيّة. و نحن نذكرها على الترتيب الذي ورد عنه عليه السلام:

فأوّلها «سرادقات الجلال»، و هي سبعون سرادقاً في كلّ سرادق سبعون ألف ملك، بين كلّ سرادق مسيرة خمسمائة عام، و هي عبارة عن النفس الكليّة المتعلّقة بالسماء الدنيا التي هي قبّة أبينا آدم عليه السلام، و عن نفوس ما تحتها،كما يدلّ على ذلك إيرادها بصيغة الجمع، و بيان مراتب الأنواع الطوليّة و العرضيّة. و في اصطلاح بعض العلماء سمّيت النفس المتعلّقة بهذه السماءبـ «روحانيّة قمر» و لها أعوان و أنصار.

و ثانيها «سرادق العزّ»، و هي عبارة عن النفس الكليّة المدبّرة للسماء الثانية و هي المسمّاةبـ «روحانيّة عطارد» و له أيضاً ملائكة هم أعوانه و أنصاره.

و ثالثها «سرادق الكبرياء»، و هي عبارة عن النفس الكليّة المتعلّقة بالسماء الثالثة و هي المسمّاةبـ «روحانيّة زهرة».

و رابعها «سرادق العظمة»، و هي عبارة عن النفس الكليّة المدبّرة للسماء الرابعة و يقال لها «روحانيّة الشمس».

و خامسها «سرادق القدس»، و هي عبارة عن النفس الكليّة المدبّرة للسماء الخامسة و يقال لها «روحانيّة المريخ».

و سادسها «سرادق الجبروت»، و هي عبارة عن النفس الكليّة الموكّلة على السماء السادسة و يقال لها «روحانيّة المشتري».

و سابعها «سرادق الفخر»، و هي عبارة عن النفس الكليّة المدبّرة للسماء السابعة و يقال لها «روحانيّة الزحل». و لايخفى مناسبات هذه الأسماء لهذه النفوس بحسب ما ينسب إليها من التأثيرات بحسب الدنيا و الآخرة لأهلها[2].

و ثامنها «النور الأبيض»، و هو النفس الكليّة المتعلّق بفلك الثوابت الذي هو مظهر الكرسيّ في عالم الملك، و لذلك أي بسبب كونه مظهراً للكرسيّ الرفيع كان

---

۱. التوحيد، ص ۲۷۸.

۲. لأهلها: لأهلهاع ن ج.

مشتملاً على الكواكب التى لاتحصى هذه لاشتمال[١] الكرسيّ[٢] على الصور التي لاتحصى.

و تاسعها «سرادق الوحدانيّة»، و هي عبارة عن النفس الكليّة المتعلقة بالفلك التاسع الذي هو مظهر العرش في عالمنا هذا، و لذلك كان خالياً من الكواكب حسب سذاجة الجسم الكلي.

و وجه كونه «سرادق الوحدانيّة» ما عرفت من أنّه قد يعبّر عن الوحدانيّة بـ «العرش». و هذا السرادق كما ذكره عليّ عليه السلام مسيرة سبعين ألف عام في سبعين ألف عام، و لعلّ ذلك إشارة إلى عدد الأنواع التى تحت[٣] هذه النفس الكليّة، و ذلك على محاذاة العرش حسبما عرفت أنّ العرش سبعين ألف طبقٍ؛ فتفطّن!

و هنا قد تمّ مراتب النفوس و بعد ذلك مراتب العقل الكليّ كما قال عليّ عليه السلام: «ثمّ الحجاب الأعلى» و في الحديث الذي نحن شرحناه: «ثمّ العلم» و المراد منهما واحد و هو العالم العقليّ بجميع مراتبه من الأنوار الإلهيّة و الجواهر العقليّة و لم نظفر على حصر مراتب ذلك في خبر و لا مصنّف و كأنّه لايحيط بذلك علم أحد كما قال عزّ و جلّ ﴿و لا يَعْلَمُ جُنُود رَبِّكَ اِلاّ هُوَ﴾[٤] و وجه التعبير عنه بـ«الحجاب» أنّه[٥] الواسطة في إفاضة نور الذات إلى سائر مراتب الموجودات، و بـ«العلم» لأنّه مظهر معلومات الله سبحانه بل هو مرتبة علمه[٦] سبحانه كما يعرفه الراسخون. و الحمد لواهب العلم و مفيض العقل.

المطلع الثالث
و فيه لمعات
اللمعة الأولى

المشهور أنّ حَمَلَة العرش أربعة هم الملائكة العظماء الذين ذكرناهم و هم إسرافيل

---

١. هذه لاشتمال : حذاء اشتمال ج .
٢. الرفيع ...الكرسى : ـ ن .
٣. تحت :ـ ج .
٤. المدثر: ٣١.
٥. انّه : لأنّه ن ج .
٦. علمه : علم ج .

و ميكائيل و جبرئيل و عزرائيل. و قد ظهر من بعض الأدعية و الأخبار اختصاص إسرافيل بالحاملية. و كذا من كلام الشيخ محيي الدين ـ رَحمه‌الله ـ مايؤمى إلى ذلك حيث قال في ذكر الكرات و أصناف الملائكة الموكّلين عليها: «و الواهبات[١] هم الحافّون حول العرش و فيه مقام إسرافيل، و المدبّرات هم ملائكة الكرسيّ و فيه مقام ميكائيل، و المقسّمات هم ملائكة فلك البروج أي الأطلس و رؤساؤهم اثنى عشر و فيه مقام جبرئيل؛ و التّاليات هم ملائكة فلك الكواكب الثابتة و فيه مقام «رضوان» خازن الجنان لأنّ سطحه أرض الجنة؛ و في مقعر ذلك مقام عزرائيل و «مالِك» خازن النار لأنّ مقعره سقف جهنّم» ـ انتهى.

و لايخفى أنّ ما ذكره الشيخ يدلّ على الترتيب الذي اخترناه في هؤلاء الملائكة؛ فافهمْ! و عن الكاظم عليه السلام[٢]: «إذا كان يوم القيامة كان حَمَلَةُ العرش ثمانيةً، أربعة من الأوّلين نوح و إبراهيم و موسى و عيسى، و أربعة من الآخِرين محمّد و عليّ و الحسن و الحسين عليهم‌السّلام». و عن الصادق عليه السلام[٣] قال: «حملة العرش ـ و العرشُ العلمُ ـ ثمانية، أربعة منّا، و أربعة ممّن شاءالله». و في كلام الشيخ الصدوق ما يؤمى إلى الجمع بين[٤] هذه الأخبار: قال في رسالة الاعتقادات[٥]: «فأمّا العرش الذي هو جملة الخلق فحملَتُه أربعة من الملائكة، لكلّ واحد منهم ثمانية أعين، كلّ عين طباق الدنيا، واحد منهم على صورة بني آدم يسترزق لوُلد آدم، و الآخَر على صورة الثور يسترزق الله[٦] للبهائم كلّها، و الآخَر[٧] على صورة أسد يسترزق الله للسباع، و الآخَر على صورة الديك يسترزق الله للطيور،[٨] فهُمْ اليوم هؤلاء الأربعة، و إذا كان يوم القيامة صاروا ثمانية؛ و أمّا العرش الذي هو العلم فحملَتُه أربعة من الأوّلين و

---

١. الواهبات : الوهبيات ج .
٢. الوافي، كتاب التوحيد، باب العرش.
٣. الكافي، ج ١، ص ١٣٢.
٤. بين: + بعض ج ن.
٥. رسالة الاعتقادات، باب اعتقادنا في العرش.
٦. الله:ـ ع (هكذا في الموضعين التاليين)
٧. والآخر . . . للسباع. ـ ج.
٨. وما ذكره الصدوق من أنّ واحدا من الملائكة على صورة بنيآدم و. . . اقتباس من خبر مرويّ في الخصال، باب الثمانية، باب حملة العرش، ص ٤٠٧.

أربعة من الآخرين، فأمّا الأربعة من الأوّلين فنوح و إبراهيم و موسى و عيسى، و أمّا الأربعة من الآخرين فمحمّد و عليّ و الحسن و الحسين صلوات الله عليهم أجمعين؛ هكذا رُوي بالأسانيد الصحيحة.» ـ انتهى كلامه رضي الله عنه[١].

و الحقّ أنّ اختلاف الحوامل إنّما هو لاختلاف صفات العرش و أوضاعه في القرآن، كما يشعر بذلك قول الصادق عليه السلام: «حملة العرشِ و العرشُ العلمُ» فباعتبار كلّ صفة له حوامل و عليك باستنباط ذلك المناسبات.

اللمعة الثّانية
في تحقيق التسبيح و التحميد

لمّا كان العالم بجميع أصنافه إنّما هو مراتب تنزّلات الحقّ عزّ شأنه و مرايا ظهوره سبحانه، و جميع الموجودات مظاهر لأسمائه و صفاته، و ما من اسم إلهيّ إلّا و له مظهر في العالم، فإذا شبّهتَه بأحد هذه المراتب أو[٢] بكلّها فقد قيّدتَه و أبطلت غناه بذاته، و إذا نزّهتَه وقدّسته عن لوازم كلّ مرتبة فقد أدخلتَه في مرتبة فوقها، مثلاً[٣] إذا أنت[٤] نزّهتَه عن الجسمانيّات أدخلتَه في عالم النفوس، و إذا قدّسته عن تلك المرتبة[٥] أدخلته بالعقول القادسة، و إذا نزّهتَه عن هذه المنزلة و عن وجوب الوجود الذي يلزم هذه المرتبة التي هي الألوهيّة فقد ألحَقْتَه في ظاهر الأمر بالعدمات[٦] و كلّ ذلك يستلزم التحديد و إبطال الألوهيّة[٧] فالمنزّه الذي لايرى غيره محدود و مُبطَل، و المُشبّه مقيَّد و محدود. و لمّا كان التقييد و التحديد باطلين فالموحّد الحقيقي هو الذي يقول بالتنزيه في عين التشبيه أي يقدّسه عن الكلّ حين يقيّده بالكلّ، و يعتقد غناه بذاته مع أنّ الموجودات مظاهر صفاته، إذ العالم صورة الحقّ الإله؛ و من ذلك يتصحّح[٨] ما ورد:

---

١. و كلامه هذا مستفاد من الخبر المروي عن الكاظم عليه السلام الذي مرّ آنفاً.
٢. أو: وع.
٣. مثلا:مثلها ع.
٤. أنت: إنّك ن.
٥. المرتبة: المراتب ع م.
٦. بالعدمات: بالمقدّمات ع.
٧. الألوهية: +الحقة م.
٨. يتصحّح: يتّضح ع م.

«إنّ الله خلق آدم على صورته»[١].

و بالجملة، فالواقف عند التنزيه إمّا جاحد يكذّب بالحقّ و رسله عليهم السلام، و إمّا صاحب سوء أدب، فإنّ للحقّ سبحانه أي مسمّى اسم «الله» تعالى في كلّ خلق ظهوراً خاصّاً، فهو الظاهر في كلّ مفهوم، و هو الباطن من كلّ فهم إلّا عن فهم مَن قال: إنّ العالَم صورته و هويّته، و هو الاسم الظّاهر كما أنّه بالمعنى روح ما ظهر فهو الباطن. و لمّا كان حدّ الشيء إنّما يؤخذ من الظاهر و الباطن كما يؤخذ في حدّ الإنسان ظاهره و باطنه فالحقّ أي مسمّى «الله» محدود[٢] بكلّ حدّ بمعنى أنّ جميع حدود[٣] الحقائق الكونيّة التي هي مظاهر لأسماء الله بناء على اتحاد الظاهر و المظهر حدّ مسمّى «الله» كما أنّ جميع معاني هذه الأسماء حدّ لهذا الاسم.

و لمّا كان صور العالم لا ينضبط و لايحاط بها فكذلك يجهل حدُّ الحقّ، فإنّه لايعلم حدّه إلّا بعلم حَدِّ كلِّ صورة، و هو محال، فحدُّ الحقّ محال. كذا أفاد صاحب الفصوص[٤] رضي الله عنه[٥]. و كذا الواقف في التشبيه مقيَّد و محدود و مبطِل للألوهيّة. و أمّا من عرفه و جمع في معرفته بين التنزيه و التشبيه و وصفه بالوصفين على الإجمال لعدم[٦] الإحاطة بما في العالم من الصّور على التفصيل فقد عرفه بالحقّ و سلك سواءالسبيل، قال الله تعالى عزّ من قائل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[٧] فعلى تقدير زيادة الكاف نزّه في الأوّل و نفي[٨] الكلّ، إذ لو كان شيء لكان مِثلاً و أقلّه في الشيئيّة و شبّهه[٩] في الثاني، لإطلاق وصفَي «السّميع» و «البصير» على غيره تعالى. و على تقدير عدم الزيادة، شبه و شفع في الأوّل لأنّه أثبت المِثل في الجملة على قياس

---

١. صحيح البخاری، كتاب الاستئذان، باب بدء السلام، ج ٧، ص ١٢٥، حديث ١؛ مسلم، كتاب البرّ و الصلة، ج ٥، ص ١٧٩؛ التوحيد، ص ١٥٢.

٢. محدود: محذوف ع.	٣. حدود: الحدود ع.

٤. من قوله: «فالواقف عند التنزيه» إلى هنا، منقول من فصوص الحكم لابن عربی مع تصرّف بالتلخيص.

٥. فصوص الحكم، فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية، ص ٦٨.

٦. لعدم: ــ ن.	٧. الشورى: ١١.

٨. نفی: بقی ن.	٩. شبّهه: شبّه ج.

مثلك[1] لاينجلي[2] و نزّه في الثاني إذ تقديم[3] الضمير المرفوع[4] يفيد الحصر[5].

و أقول: بل على هذا التقدير شبّه و نزّه في الأولى لأنّه أثبت المثل و نفى مثله و ذلك يستلزم نفي المثل و نفي الشيئيّة عن الجميع، إذ لو[6] لم‌يكن شيء هو مثل المثل فلم‌يكن شيء هو المثل، إذ مثل المثل مثل؛ فتدبّرْ! ثمّ تبصَّر!

إذا عرفت ما أصّلنا من التحقيق فالتسبيحُ هو التنزيه، و التحميد هو التشبيه كما لايخفى [على] من تذكّر ما قلنا، و قلّما يخلو القرآن من إفراد أحدهما بالذكر[7] دون الآخر قال سبحانه: ﴿و إِنْ مِنْ شَيءٍ إِلّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِه﴾[8] و قال عزّ شأنه: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ﴾[9] و قد ورد في أذكار السجود و الركوع و في سائر الأذكار اجتماعها. و ذلك صريح في المذهب المختار من الجمع[10] بين التنزيه و التشبيه. و الحمد لله تعالى.

اللمعة الثّالثة

اعلم أنّه لمّا كان العرش هو ملكوت هذه الأجسام الملكيّة فالصواب[11] إطباقها على[12] ملكوت هذه الأصوات و لذلك حكم عليه السلام في هذا الخبر بأنّه لو سمع المتوطّنين في عالم المُلك هذه الأصوات لَهَلكوا جميعاً. و الأصوات الملكوتيّة ليس يشترط في حدوثها و لا في سماعها توسّط الهواء؛ و أمّا أنّه هل يشترط ذلك في حدوثها و سماعها في الأجسام التي يلينا[13] فذلك محلّ نظر للمحقّق[14] العارف، و الجمهور على الاشتراط. و لكن في السماويّات عدم الاشتراط أظهر لكونها أقرب إلى الملكوت. و قد نقل عن قدماء أساطين الحكماء أنّهم يثبتون للفلكيّات أصواتاً عجيبةً و نغماتٍ[15]

---

١. مثلك: تلك ع.
٢. لاينجلي: لا ينجل ج.
٣. تقديم: تقدير ع.
٤. المرفوع: الموضوع ع.
٥. أيضاً من إفادات الشيخ محيي الدين في نفس المصدر، ٦٩ ـ ٧٠.
٦. لو: لمّا ج ن.
٧. بالذكر: ـ ج؛ بذكر ن.
٨. الإسراء: ٤٤.
٩. النصر: ٣.
١٠. الجمع: الجميع ج.
١١. فالصواب: فأصوات ج.
١٢. على: هي ج.
١٣. يلينا: بيننا ج.
١٤. للمحقق: للحق م.
١٥. نغمات: نغماتاً ع.

غريبة يتحيّر من سماعها العقل وتتعجّب منها النفس. و حكي عن فيثاغورس[1] أنّـه عرج بنفسه إلى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهره و ذكاء قلبه نَـغَمات الأفـلاك و أصوات حركات الكواكب، ثمّ رجع إلى استعمال قوى البدن و رتّب عليها الألحان و النغمات و دوّن علم الموسيقي. و الله اعلم.

۱. الملل و النحل، ج ۲، ص ٤٠٠.

الحديث السّادس

في توحيد الصّدوق[1] ـ رضي الله عنه ـ بإسناده عن أبي ذر الغفاري قال: كنتُ آخذاً بيد النبيّ ـ صلّى الله عليه و آله ـ و نحن نتماشى جميعاً، فمازِلنا ننظر إلى الشمس حتى غابتْ، فقلتُ: يا رسول الله أين تغيب؟ قال: في السماء ثمّ ترفع من سماء إلى سماء حتى ترفع إلى السماء السابعة العليا حتى تكون تحت العرش فتخرّ ساجدة فتسجد معها الملائكة الموكَّلون بها ثمّ تقول: يا ربِّ من أين تأمرني أن أطلعَ أ مِن مغربِي أو من مطلعي؟ فذلك قوله تعالى: ﴿وَ الشّمس تَجرى لِمُستقرٍّ لَها ذٰلِكَ تَقديرُ العَزيزِ العَليمِ﴾[2] يعني بذلك صنع الرّبِ العزيزِ في مُلكه، الرّحيمِ بخَلقِهِ. قال: فيأتيها جبرئيل بحُلّة ضوء من نور العرش على مقدار ساعات النهار في طوله في الصّيف، أو قصره في الشّتاء، أو بين ذلك في الخريف و الرّبيع، قال: فتلبس تلك الحلّة كما يلبس أحدكم ثيابه ثمّ ينطلق بها في جوّ السّماء حتى تطلع من مطلعها.

قال النّبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم: و كأنّي بها قد حبستْ ثلاث ليال ثمّ لاتكسي ضوءً و تؤمر أن تطلع من مغربها، فذلك قوله عزّ و جلّ: ﴿اذا الشّمسُ كوِّرَتْ وَ إذا النُّجومُ انْكَدَرَتْ﴾[3] و القمر كذلك من مطلعه و مجراه في أُفق السّماء و مغربه و ارتفاعه إلى السّماء السابعة

---

١. التوحيد، باب ذكر عظمة اللّه، ص ٢٨٠. ٢. يس: ٣٨.
٣. التكوير: ٢.

تحت العرش، و جبرئيل يأتيه بالحلّة من نور الكرسيّ فذلك قوله عزّ و جلّ: ﴿وَ جَعَلَ الشّمس ضياءً و القمر نوراً﴾[١] قال أبوذر: «ثمّ أعزلتُ مع رسول الله فصلّينا المغرب».

شوارق إلهاميّةٌ يستضئ بها قلوب أهل المعرفة

الشّارق الأوّل

اعلم أنّ لكلّ محسوس وجوداً عالياً من الحسّ خفيّاً، و لكلّ ظاهر باطناً هو عليه قويّاً و لكلّ مُلْك ملكوتاً هو عليه حاكماً، و بالحقيقة هو روح ذلك المحسوس و حقيقته الصّرفة و أصله[٢] الثابت، و ذلك مثال و صنم و شبح لذلك. و عقول الخلائق أمثلة للعقول العالية، و ليس للأنبياء أن تكلّموا الناس إلّا على قدر عقولهم الضعيفة، و عقولهم أنّهم في النوم بالنسبة إلى تلك النشأة الملكوتيّة، و النائم لا ينكشف له شيء إلّا بمثال، فالأنبياء عليهم السلام إنّما يتكلّمون بضرب من الأمثال،فـ «النّاس نيام[٣] فإذا ماتوا انتبهوا»[٤]، و علموا حقائق ما سمعوه من الأمثال، و رأوا بواطن ما شاهدوه من ظواهر الأحوال، و عرفوا أرواح ما عبدوه من الأصنام و الطاغوت[٥]، و آمَنوا بالله ذي المُلك و الملكوت، و هنالك لاينفع نفساً إيمانها ﴿لم تكن آمنتْ من قبلُ أوْكَسَبَتْ في إيمانها خيراً﴾[٦].

الشّارق الثّاني

قد عرفت منّا أنّ «العرش» هو ملكوت الأجسام، و أنّ لكلّ شيء في العالم الجسمانيّ حقيقةً ملكوتيّة هي الحاكم عليه و مُربّيه و مُفيض النور و القوّة عليه؛ فـ «رفع الشمس من السماوات إلى العرش» هو رجوعها إلى ملكوتها الأعلى الذي هو

---

١. يونس: ٥.
٢. حقيقته ... أصله: حقيقة ... أصل ج.
٣. نيام: يناموا ن.
٤. بحار، ج ٤، ٤٢.
٥. الطاغوت: الطاعات ج.
٦. الأنعام: ١٥٨.

فوق السماوات العُلى، و توجّهها[١] إلى بارئها و قيامها عند مَنْ بيده ملكوتها. و لمّا كانت هذه الحركة إلى العرش و العرش محيط بجميع السماوات أُطلق عليه «الرفع من سماء[٢] إلى سماء» مجازاً.

و أمّا «سجودها» فهو إشارة إلى فنائها عن نفسها و عن كلّ ما يظنّ أنّه منها من الإنارة و الإشراق، و ينسب إليها من الآثار و البركات، لأنّه حين الرجوع إلى ذاتها الملكوتيّة يتيقّن أنّ كلّ ذلك من بارئها، لأنّه مُوجِدها و المُفيض عليها الكمالات و المُعطي لها الآثار التي ظهرتْ في السفليّات و الباعِث على تلك الحركات. و الملائكة الساجدة هي قواها الفواعل معها المعينة[٣] على تأثيراتها و تدبيراتها في عالم الكون. و لمّا استشعرتْ بأنّ هذه ليست لها من نفسها، و أنّ إرادتها مستهلكة في إرادة بارئها، و أن لا حركة لها إلّا بمُحرِّكها، و أنّها لا علم لها من أن تطلع من مطالعها سأل بلسان تضرّعها و تسخّرها[٤] و خدمتها[٥] كيف يأمر ربُّها بالحركة و من أيّ[٦] موضع تطلع بحسب ما يرى ربّها من المصلحة فقالتْ مخاطبةً لربّها: «من أين تأمرني أن أطلع؟» أي إنّ أمري و أمر كلّ شيء و تدبيري و تدبير كلّ شيء بيدك، ليس لي و لا لغيري إرادة غير إرادتك، و إنّي لاأفعل إلّا ما أمرتني و لاأتحرَّك إلّا حيث تريد منّي؛ و ذلك لأنّهم عباد مكرمون، ﴿لايعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون﴾[٧].

و أمّا «حلّة النّور» فهو ما ألبسها[٨] بارئها حلّة[٩] البقاء بعد ذلك الفناء، و أعطاها خلعة الشهود و الضياء، و أفاض عليها الوجود النوريّ الذي يُنير به الأشياء، و يُضيىء[١٠] به الأرض و السّماء، و يفيض به الآثار على السّفليّات، و يُدبِّر به أمر الكائنات و ذلك على قدرٍ محدود بحسب مايراه ربّها من المصلحة في جريانها في اختلاف الساعات من الفصول.

---

١. توجّهها: وجهها ج.
٢. سماء: السماء ن.
٣. الفواعل ... المعينة: الفاعلى ... المعية ن.
٤. تسخّرها: تسخيرها ج.
٥. خدمتها: مذمتهام.
٦. أيّ: أين ج.
٧. التحريم: ٦.
٨. ألبسها: ألبست ع؛ لبسها ج.
٩. خلعة: حلّة ج.
١٠. يضيىء: يضاء ج.

و «توسّطُ جبرئيل» عليه السلام في ذلك لكونه هو الواسطة في إفاضة الأنوار العلميّة[١] و الخيرات الملكوتيّة على أهل السماوات و على أولياء الله في الأرض؛ و بالجملة، هو الواسطة بين الله و بين العقلاء المُطيعين و هو المطاع في السماوات و مَحالِّ الكرامات.

و في «كون تلك الحُلّة من نور العرش» إشارة لطيفة إلى أنّ نور الشمس غير مكتسب من الغير، بلا توسّط[٢] شيء بينها و بين بارئها، مكتسب[٣] هي منه نورَها؛ و بالجملة تدلّ على أنّ نورَها من ذاتها الملكوتيّة و حقيقتها النورية؛ فتبصَّرْ!

الشّارق الثّالث

كلّ ما ذكر في الشمس من الرّفع إلى العرشِ و الوقوف عند ربّها و السجودِ و السؤالِ و إعطاءِ الحُلّة بقدر جريانها، فهو جارٍ في القمر بالمعنى الذي قلنا، إلّا أنّه لمّا كان نور القمر مستفاداً من الشّمس كانت حلّته من نور الكرسيّ لأنّ الكرسيّ تحت العرش و يستفيض النور من العرش؛ فلا تغفلْ!

الشّارق الرّابع

ذكر صلّى الله عليه و آله في هذا الحديث أنّه يرى بعلمه المحيط بما كان و ما سيكون إتيان زمان حبست الشمس فيه ثلاث ليال لاتكسى ضوء، ثمّ تطلع من مغربها بأمر ربّها، و ذلك من أشراط الساعة. و الوجه المصحّح لذلك إنّما يحصل عند الراسخين في العلم و الحكمة.

و قيل: إنّ في ذلك الوقت ينطبق المعدّل[٤] إلى منطقة البروج فتختلف الحركات و الأوضاع برمّتها و هو ظني لايفيد القطع، مع أنّه لايوصل إلى سبب ذلك بعينه.

و أمّا سرّ ذلك الطلوع فقد عرفه من عرف سرّ تبدّل الأرض و السماوات، فإنّه إذا

---

١. العلمية: العلّية ع م.
٢. توسط: واسطة ع م.
٣. مكتسب: تكتسب ج.
٤. المعدّل: المعدن ج.

عرف أحد حقيقة ذلك التبدل يعرف حقيقة طلوع الشمس من مغربها، إذ تبدّل الأرض و السماوات مُوجِب لانعكاس الأوضاع و الأحوال بالكليّة؛ فتحدّس! و سرّ ذلك السرّ هو أنّ القيامة هي زمان عود الأرواح من مغارب الأجساد و التوجّه إلى مطالعها و مشرق أنوارها و الرجوع إلى بارئها و مبدئها و ذلك في قاطبة الأرواح أرضيّها و سماويّها[1] على شَرَعٍ سِواء ﴿اَلا إلى الله تصيرُ الأمُور﴾[2] و الله أعلم.

الشّارق الخامس

«وقوف الشمس و القمر في[3] تحت العرش» إنّما هو لكونهما لم يفارقا عالَم المُلك بالكليّة، فلمّا كان قد بقي فيهما أثر من التعلّق وَقَفا في ذلك الموضع؛ فتدبّرْ!

الشّارق السادس

أشار صلّى الله عليه و آله إلى ما ذكرنا من أنّ نور الشمس ليس بمستفاد من الغير بخلاف القمر، حيث ذكر قوله عزّ و جلّ ﴿وجعل الشّمس ضياء و القمر نورا)[4] بعد ما ذكر صلّى الله عليه و آله[5] أنّ «نور الشّمس من العرش و نور القمر من الكرسيّ» و ذلك لأنّ الضياء إنّما يستعمل فيما هو من ذاته بخلاف النور، فإنّه أعمّ استعمالاً و أكثر على ما يستفاد بقرينة المقابلة المُشعِرة بالمغايرة.

الشّارق السابع

ذكر المفسّرون[6] أنّ اللام في قوله تعالى: «لمستقرّ» للوقت[7] كما في قوله تعالى: ﴿اَقِمِ

---

١. أرضيّها وسماويّها: ارضيتها وسماويتها ع م.
٢. الشورى: ٥٣.
٣. في: فيما ج ن.
٤. يونس: ٥.
٥. صلى ... آله: عليه وآله السلام ج ن.
٦. التفسير الكبير للرازي، ج ٢٦، ص ٧١ مع تصرف بالتلخيص.
٧. نفس المصدر؛ مجمع البيان، ج ٧ ـ ٨، ص ٦٦٣.

الصَّلوةَ لِدُلوكِ الشَّمْسِ﴾[١] و بعضهم قال: إنّها بمعنى «إلى» لأنّ اللّام إذا كان للوقت و له طرفان: ابتداء و انتهاء، فجاز استعمال ما يستعمل فيه في أحد طرفيه. و قالوا[٢] في «استقرارها»: إنّها في يوم القيامة، و قيل : في الليل، و كذا قالوا[٣] في «ذلك» إنّه إشارة إلى «الجري» أو إلى «المستقرّ»[٤].

و لايخفى أنّ هذا الخبر يدلّ على انّ «المستقرّ» هو الليل لكن على نحو ما ذكره صلّى الله عليه و آله من الرفع و السّجود و غيرهما. و كذا يظهر أنّ المشار إليه بقوله: «ذلك» هو المستقرّ حيث فسّر ذلك بصنع الربّ الذي كساه في كلّ ليلة حلّة نور لإصلاح خلقه؛ فتدبّر!

---

١. الإسراء: ٧٨.

٢. الكشاف، ج ٤، ص ١٦؛ التفسير الكبير، ج ٢٦، ص ٧٢.

٣. الكشاف، ج ٤، ص ١٦.

٤. انتهى ما نقله من التفسير الكبير.

الحديث السّابع

في الكافي[1] و توحيد الصدوق[2] بإسنادهما عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

جائت زينب العطّارة الحولاء[3] إلى نساء رسول الله صلّى الله عليه و آله و بناتِه، و كانت تبيع منهنّ العطر[4]، فدخل رسول الله[5] صلّى الله عليه و آله و هي عندهنّ، فقال لها: إذا أتيتِنا طابت بيوتنا، فقالت: بيوتك بريحك أطيب يا رسول الله، قال: إذا بعتِ فأحسني و لاتغشّي فإنّه أتق[6] و أبق للمال. فقالت: ما جئت بشيء من بيعي و إنّما جئتك أسئلك عن عظمة الله تعالى، فقال: جلّ جلال الله سأحدّثك عن بعض ذلك، قال: ثمّ قال: إنّ هذه الأرض بمن فيها و من[7] عليها عند التي تحتها كحلقة في فلاة قيّ، و الثانية عند الثالثة حتى انتهى إلى السابعة، ثمّ تلا هذه الآية: ﴿اللهُ الذي خلقَ سبعَ سَمواتٍ و مِنَ الأرضِ مثلهُنّ﴾[8].

و السبع و من فيها و من عليها على ظَهر الدّيك كحلقة في فلاة قيّ.

---

١. الكافي، كتاب المعيشة، ج ٥، ص ١٥١ و الحديث فيه إلى قوله: «أبق للمال»؛ الكافي، كتاب الروضة، ج ٨، ص ١٥٣ نقله بتمامه مع اختلافات في اللفظ و لم أذكرها.

٢. التوحيد، باب ذكر عظمة الله، الحديث ١، ص ٢٧٥.

٣. الحولاء: الجولاء ع.

٤. العطر (الكافي): ــ جميع النسخ و التوحيد.

٥. فدخل رسول الله: فجاء النبي (الكافي).

٦. أتق: + لله (الكافي).

٧. فيها و من: ــ الكافي.

٨. الطلاق: ١٢.

و الدّيك له جناحٌ بالمشرق و جناح بالمغرب، و رجلاه في التخوم.

و السّبعُ و الدّيك بمَن فيه و مَن عليه على الصّخرة كحلقة في فلاة قيّ.

و السّبعُ و الدّيك و الصّخرة بمَن فيها و مَن عليها على ظَهْر الحُوت كحلقة في فلاة قيّ.

و السّبعُ و الدّيك و الصّخرة و الحوت عند البحر المظلم كحلقة في فلاة قيّ.

و السّبعُ و الدّيك و الصّخرة و الحوت و البحر المظلم عند الهواء كحلقة قيّ فلاة قيّ.

و السّبعُ و الدّيك و الصّخرة و الحوت و البحر المظلم و الهواء عند الثرى كحلقة في فلاة قيّ. ثمّ تلا هذه الآية : ﴿له ما في السموات و ما في الارض و ما بينهما وما تحت الثّرى﴾[1] ثمّ انقطع الخبر.

والسّبعُ و الدّيك و الصّخرة و الحوت و البحر المظلم و الهواء و الثّرى بمَن فيه و مَن عليه عند السماء كحلقة في فلاة قيّ.

فهذه و سماء الدنيا و مَن فيها و مَن عليها عند التي فوقها كحلقة في فلاة قيّ و هذه و هاتان السماآن عند الثلاثة كحلقة في فلاة قيّ.

و هذه الثلاثة و مَن فيهنّ و مَن عليهنّ عند الرّابعة كحلقة في فلاة قيّ، حتى انتهى إلى السّابعة.

و هذه السبع و مَن عليهنّ عند البحر المكفوف من أهل الأرض كحلقة في فلاة قيّ.

و السّبع و البحر المكفوف عند الجبال البَرْد كحلقة في فلاة قيّ. ثمّ تلا هذه الآية: ﴿و يُنَزِّلُ مِن السماء مِنْ جِبالٍ فيها مِن بَرَدٍ﴾[2].

---

۱. طه: ٦.
۲. النور: ٤٣.

و هذه السّبعُ و البحر المكفوف و الجبال البرد عند حُجُب النّور كحلقة في فلاة قيّ، و هي سبعون ألف حجاب يذهب نورها بالأبصار.

و هذه السّبعُ و البحر المكفوف و جبالُ البرد و الحُجب عند الهواء الذي تحار فيه القلوب كحلقة في فلاة قيّ.

و السّبع و البحر المكفوف و جبال البرد و الحجب و الهواء عند[١] الكرسيّ كحلقة في فلاة قيّ. ثمّ تلا هذه الآية: ﴿وسِعَ كُرسِيُّه السّمواتِ و الأرضَ و لايَؤدُه حِفظُهما و هُو العَليُّ العظيمُ﴾[٢].

و هذه السّبعُ و البحر المكفوف و جبال البرد و الهواء و الحُجب و الكرسيّ عند العرش كحلقة في فلاة قيّ. ثمّ تلا هذه الآية: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوىٰ﴾[٣] ما تحمله الأملاك إلّا بقول[٤]: «لا اله إلّا الله» و «لا حول و لا قوة إلّا بالله»[٥].

و هاهنا أنوار ملكوتيّة ينبغي الإشارة إلى لمعة منها:

النّور الأوّل

قال أستادنا في العلوم الحقيقيّة في جامعه الوافي[٦] بعد ذكر هذا الخبر: «القِيّ» بالكسر و التّشديد «فِعلْ» من «القواء» و هي[٧] الأرض القفر الخالية. و لعلّ التشبيه بالحلقة إشارة إلى كرويّتها و إحاطتها، وبـ «الفلاة» إلى سعتها. و في هذا الحديث من الرموز و الإشارات ما لايبلغ علمنا إلى حلّه و لعلّ الله يرزقنا حلّه من فضله و ما ذلك على الله بعزيز» – انتهى كلامه الشريف.

---

١. عند: في (التوحيد).
٢. البقرة: ٢٥٥.
٣. طه: ٥.
٤. بقول: يقول (التوحيد).
٥. ما تحمله ... إلّا بالله: ـ الكافي. و فيه: «و في رواية الحسن «الحجب» قبل «الهواء الذي تحار فيه القلوب»».
٦. الوافي، كتاب الروضة، أبواب المخلوقات، باب ٤١ (المخلوقات و ابتداءها)، ج ٣، ص ١٢٣ ـ ١٢٤.
٧. هي: هو ع م ن.

أقول: و لايستبعد من فضل الله أن يؤتي فهم ذلك لبعض عبيده الضعفاء[١]، و الله يؤتي[٢] من يشاء، و قد ألهمَني الله ـ مُلهِم الخير والصّواب ـ حَلَّ هذه الجملة على وفق براهين الحكمة، فاستمِعْ لما نتلو عليك من الأذكار عسى أن يظهر لك نور[٣] الأنوار من حُجب الأستار:

النّور الثّاني

قوله صلّى الله عليه و آله: «إنّ هذه الأرض» إلى قوله: «خلق سبع سماوات و من الأرض مثلهنّ»: أقول: فلعلّ[٤] المرادبـ«الأرضين السّبع» هي الطبقات السبع للأرض:

أوليها[٥] الرُّبعُ المعمور المسكون الذي هو معيش المتولّدات و مسكن الحيوان و النبات و محلّ المركّبات.

و الثانية هي الحصة الغير المعمورة منها، و قد ذكر في كتب الرياضيين أنّها أوسع من المعمورة بكثير.

و الثّالثة هي الطبقة المخلوطة بالهواء و الماء.

و الرّابعة هي الطبقة الطينيّة .

و الخامسة هي الأرض البسيطة الساذجة عن الكيفيّات الغريبة.

و السادسة هي صورتها النوعيّة لأنّ تحليل بسيط الأرض أوّلاً إنّما هو بالصورة النّوعيّة و مادّتها.

و السابعة هي جسميّتها الطبيعيّة[٦] التي هي[٧] مادّة الصّورة النّوعيّة و لايخفى اشتمال كلّ لاحق من ذلك على سابقه.

---

١. و لايخفى أنّ القاضي سعيد يريد بهذا الكلام نفسه.

٢. يؤتي: + ملكه ن.

٣. نور: – ج.

٤. فلعلّ: لعلّ ن ج.

٥. أوليها: أوّلها ع م.

٦. الطبيعية: الطبيعة ن.

٧. هي: – ج.

النّور الثّالث

قوله صلى الله عليه و آله : «والسبع و مَن فيهن»: إلى قوله :« عند البحر المظلم كحلقة في فلاة قيّ»:

أقول: كان «الديك » إشارة إلى الجسمية التعليميّة التي تتبعها الشكل؛ و بالجملة الجسم المشكّل للأرض.

و الوجه في كون الجسميّة التعليميّة واسعةً هو أنّها الظاهر من الجسم، و الظاهر محيط بالباطن باعتبار كما عرفت. ونقل ابن الحكم عن الحكماء أنّهم شَبَّهوا الأرض بالديك، و جعلوا رأسها مكّة، و سائر أجزائها و أبعاضها أعضاءً لهذا الديك على تفصيل يطول شرحها.

و أمّا «الصخرة» فعبارة عن كيفيّة الأرض و هي اليبوسة لأنّها الغالب. و التعبير عنها بـ«الصخرة» أحسن تعبير كما لايخفى.

و «الحوت» إشارة إلى صورة الماء. و الوجه فيه ظاهر[1]، لأنّه كما أنّ حياة الحوت إنّما هي بالماء كذلك وجود الصورة و تحقّقها إنّما هو بالمادة سيّما في الماء.

و «البحر المظلم» كناية عن جسميّة الماء. و وجه كونها بحراً ظاهر، و أمّا ظلمتها فباعتبار عدم أخذ الصورة معها، لأنّ ضياء الجسم و تأثيرها[2] إنّما هو بالصّورة؛ فتدبّر!

النّور الرّابع

قوله صلّى الله عليه و آله: «و السبع و الديك» إلى قوله «ثمّ انقطع الخبر»

أقول : «الهواء» هو كرة الهواء المطيف[3] بالماء.

و أمّا «الثّرى» فعبارة عن الطبقة الزمهريريّة من الهواء. و لمّا كان حدوث المطر و الثلج من هذه الطبقة عبّر عنها بـ«الثّرىّ» لأنّ الثّرى يدلّ على البَلّة و الرطوبة.

---

١. ظاهر: ظاهراً ن.
٢. تأثيرها: تأثرها ن.
٣. المطيف: ألطف ج.

واعلم أنّه صلّى الله عليه وآله لم يتعرّض للإشارة إلى كرة النار. و عندي إنّ ذلك لعدم وجود كرة النار خلافاً للمتفلسفة. و ليت شعري ما الذي يُحوِجُهم إلى وجودها مع قبولهم أنّها لا دخل لها في التركيب مطلقاً، إنّما الحرارة التي لها مدخليّة في التركيب إنّما هي حرارة الكواكب؛ على أنّهم يقولون: لا تعطيل في الوجود.

و أمّا الاستدلال بصعود هذه النيران إلى فوق، فضعيف جدّاً. و ذلك لأنّ مايصعد إنّما هو هواء اكتسب حرارة فعاد بذلك إلى الخفّة[1] الهوائيّة، فارتفعت إلى الهواء الساذج الخفيف الذي فوق هذه الهواء؛ سلّمنا، لكن لِمَ لايجوز أن يكون الهواء المماسّ لمقعّر فلك القمر احترقت بحركة ذلك الفلك فصعود هذه الحرارات[2] يحتمل أن يكون لذلك.

النّور الخامس

قوله صلّى الله عليه و آله: «و السّبع و الدّيك و الصّخرة و الحوت و البحر المظلم و الهواء و الثرى بمَن فيه و مَن عليه عند السماء» إلى قوله: «ثمّ تلا هذه الآية: ﴿وَ يُنَزِّلُ مِنَ السماء مِن جبالٍ فيها مِن بَرَدٍ﴾ [3]:

أقول[4]: السبع هي[5] هذه الأفلاك التي فيها الكواكب السبعة السيّارة؛ أمّا البحر المكفوف عن أهل الأرض أي المستور عنهم، فلعلّه إشارة إلى الفلك الثامن الذي فيه الكواكب الثابتة و وجه التعبير هو صفاؤه[6] و صقالته و كونه[7] مشتملاً على الكواكب الكثيرة التي بمنزلة الحوت في الماء.

و وجه آخرَ سرّيّ: و هو أنّ هذه الكواكب التي في ذلك الفلك إنّما هي أمثلة لصور هذا العالم باعتبار قد حقّقناه في موضع آخر؛ فهذا الفلك كالمادّة لتلك الصور و كثيراً ما يعبّر عن المادّة بـ«الماء» و «البحر»؛ فتدبّرْ!

و ما قلنا من الرموز الخفيّة المستبعدة عن إدراك أكثر العقول فلاتنكره عسى أن

---

١. الخفّة: الحصّة. ع م ن.
٢. الحرارات: الحرارة ع.
٣. النور: ٤٣.
٤. أقول: + سماوات ن.
٥. هي: هل ج.
٦. صفاؤه: صفائه ع م.
٧. كونه: كرّته ن.

يفتح الله عليك باباً لفهمه و هو خير الفاتحين.

و أمّا «جبال البرد» فكأنّها عبارة عن الفلك الأطلس المسمّى بـ «فلك البروج» و السرّ في ذلك التعبير هو أنّه قد ثبت بالبراهين القاطعة أنّ جميع تأثيرات العلويّات في السفليّات و تكوُّن الكائنات و انتظام الأسطقسّات إنّما هو بحركة ذلك[1] الفلك أي الحركة اليوميّةفـ «الفيض»[2] من العوالي إنّما ينزل إلى السوافل بتوسط تلك الحركة، و كثيراً ما يعبّر عن «الفيض» و «البركة» بـ«البرودة» و من ذلك «برد اليقين» و التعبير بـ«الجبال» لكثرة البركات و عظم شأنها، و أنّ العالم السّفلي إنّما يقوم بها كما أنّ الأرض[3] تقوم بالجبال فتحدّس!

النّور السّادس

قوله صلّى الله عليه و آله و سلّم: «و هذه السبع و البحر المكفوف و الجبال البرد» إلى قوله: «ثمّ تلا هذه الآية: ﴿الرّحمن على العرش استوى﴾[4]:

أقول: لمّا كان إلى الفلك التاسع ثمّ مراتب الكرات المنضودة[5] الجسمانيّة فحجب النور التي هي سبعون ألف حجاب إشارة إلى النّفوس المجرّدة المدبّرة لقاطبة الأجرام السماويّة و الأرضيّة و كونها سبعين ألفاً لمحاذاتها للأجسام و قد عرفت أنّها سبعون ألف نوع.

و أمّا «الهواء الذي تحار فيه القلوب» فلعلّه إشارة إلى الطبيعة المرسلة العقليّة للطبيعيّات المحتوية على جميع مراتب ماتحتها احتواءَ الباطن على الظاهر و اشتمالَ العقليّ على الحسّيّ و إحاطة الملكوت بالمُلك. و من ذلك يتّضح ماينسب إلى أفلاطون و أستاده بقراط الإلهيَّين من القول بالتعليميات. و ليس على ما ظنّ الشيخ الرئيس في الشّفاء[6] من إبطال مذهبهما، لما[7] عرفت من بعض ما قرع سمعك من الأصول. و وجه

---

١. ذلك: ـ ع.
٢. فالفيض: فالفيوض ع م.
٣. كما أنّ الأرض: كالأرض ج.
٤. طه: ٥.
٥. المنضودة الجسمانية: المتصورة فالجسمانية ع م.
٦. إلهيات الشفاء، المقالة السابعة، الفصل الثالث، ص ٣١٧.
٧. لما: + قد ج.

التعبير عنها بـ«الهواء» هو لطافته و عدم الإحساس به غالباً.

و أمّا الكرسيّ و العرش فقد دريت حقيقتها و كذا إحاطتها و إحاطة العرش على الكرسيّ.

النّور السّابع

قوله صلّى الله عليه و آله: «ما تحمله الأملاك إلّا بقول لا إله إلّا الله و لاحول و لا قوّة إلّا بالله»: فيه سرّ توحيد الصفات و الأفعال؛ بيان ذلك ماعرفت من أنّ العرش مظهر جميع الأنوار العقليّة و الجواهر القدسيّة التي هي أسماء الله الحسنى و كلمات الله العليا، و بالجملة، فهو مظهر اسم «الرّحمن» الجامع للأسماء و الكمالات و الصفات الربوبيّة و مساوق لاسم «الله» الأعظم قال الله تعالى: ﴿قُلِ ادعُوا اللهَ أو ادْعُوا الرّحمنَ ايّاً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾[1].

و الدليل على أنّ العرش مظهر اسم «الرّحمن» ما ورد في أكثر الآيات من ذكر العرش مع هذا الاسم قال تعالى: ﴿الرّحمن على العرش استوى﴾[2] و قال جلّ و علا: ﴿ثمّ استوى على العرش الرّحمن فسئل[3] به خبيراً﴾[4] إلى غير ذلك، فقول الحاملين: «لا إله إلّا الله» و إطاقتهم لحمل العرش بتلك الكلمة الشريفة معناه هو إقرارهم بأنّ جميع الصفات العليا و الأسماء الحسنى فهو لله الظاهر في كلّ الأشياء، و أنّ كلّ ما دونه فهو مَظاهر صفاته و مَجالي كمالاته و مَرايا وجهه العزيز الكريم و مَطايا فضله الجسيم؛ و الحمد لله.

و كذلك قد دريت أنّ ظهور الفعل و مصداق تحقق الفاعليّة إنّما يكون في الجسم و ليس فيما فوقه يصحّ إطلاق الفعل ـ و هذا ممّا خصّنا الله بفهمه ـ و قد علمت أنّ العرش هو جملة المخلوقات و المعقولات.

---

۱. الإسراء: ۱۱۰.
۲. طه: ۵.
۳. فسئل: فاسئل ع م.
۴. الفرقان: ۵۹.

و قول[١] ملائكة العرش: «لا حول و لا قوة إلّا بالله» و حملهم العرش بذكر هذه[٢] الكلمة، معناه إقرارهم بأنّ الكلّ من عند الله، و أنّه ليس له شريك في ملكه و فعله و هو الفاعل لما يريد و القادر على ما يشاء و الكلّ مستهلك لَدَيْه و مفتقر في كلّ الأمور إليه فلا قوّة على الطاعات و لا تحوّل عن المعاصي والسيّئات إلّا بالله القويّ على جميع الموجودات؛ و الحمد لله.

١. وقول: فقول ن ج.
٢. بذكر: ـ ن ج.

الحديث الثامن

روى محمّد بن يعقوب ثقة الإسلام في جامعه الكافي[1] و صدوق الطّائفة في توحيده[2] عن إبراهيم بن محمّد الخزّاز و محمّد بن حسين قالا:

دَخَلْنا على أبي الحسن الرّضا عليه السلام، فحكينا له ما رُوي أنّ محمّداً صلّى الله عليه و آله و سلّم «رأى رَبَّه في هيئة الشّابّ الموفّق في سنّ أبناء ثلاثين سنة رجلاه في خضرة» و قلنا: إنّ هشام بن سالم و صاحب الطّاق و أحمد بن الحسن بن اسماعيل بن سعيد مولا بني أسد الميثمي يقولون: إنّه أجوف[3] إلى السُّرَّة و الباقي صمد. فخرَّ ساجداً و قال: سبحانك! ماعرفوك و لا وَحَّدُوك فمن أجل ذلك وَصَفُوك؛ سبحانك! لو عَرَفُوك لَوصَفُوك بما وصفتَ به نفسك. سبحانك كيف طاوَعَتْهم أنفسُهم أن شبَّهوك بغيرك. إلهي لاأصِفُك إلّا بما وصفتَ به نفسك و لاأُشبِّهُك بخلْقك. أنت أهل لكلّ خيرٍ فلاتجعلني مع القوم الظّالمين. ثمّ التفت إلينا و قال: ماتوهَّمتم من شيء فتوهَّموا اللهَ غيره.

ثمّ قال: نحن آل محمّد النَّمَطُ الوُسطى الذي لايُدرِكُنا الغالى و لايَسبقنا التّالي.

يامحمّد! إنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله حين نظر إلى عظمة ربّه

---

١. الكافي، ج ١، كتاب التوحيد، باب النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه، ص ١٠٠.

٢. التوحيد، باب ماجاء في الرؤية، ص ١١٣.

٣. أجوف: مجوّف ع.

كان في هيئة الشّابّ الموّفق و سِنِّ أبناء ثلاثين سنة. يامحمّد! عَظُمَ ربّي عزّوجلّ أن يكون في صفة المخلوقين!

قال: قلت: جُعلتُ فداك مَن كانت رجلاه في خضرة؟ قال: ذاك محمّد صلّى الله عليه و آله، كان إذا نظر ربَّه بقلبه جَعَلَه في نور مثل نور الحُجُب حتى يستبين له ما في الحجب. إنّ نور الله منه اخضرّ ما اخضرّ، و منه احمرّ ما احمرّ، و منه ابيضّ ما ابيضّ، و منه غير ذلك. يامحمّد! ماشهد به الكتاب و السّنّة فنحن القائلون به.

شرح «رأى ربَّه في هيئة الشابّ الموفّق»: اعلم أنّ «الموفّق» هو الذي وصل في الشباب إلى الكمال و جمع بين تمام الصورة و كمال المعنى في الجمال.

و هذه الرواية روَتْها العامّة بطرقهم عن النّبيّ صلّى الله عليه و آله إنّه قال: «رأيت ربّي في هيئة الشابّ الموفق» إلى آخر الخبر.

«في سنّ أبناء ثلاثين سنة»: هذا كالتفسير لل «موفّق»[1] لأنّ كمال الشّابّ إنّما يكون في ذلك السنّ.

«رِجلاه في خضرة»: يحتمل أن يكون بحسب ظاهر العبارة أنّ رِجلَيه مختضبان[2] بلون الحنّاء و كثيراً مايعبّر عن لون الحنّاء بالخُضرة، و يحتمل أن يكون معناه أنّه قائم في خضرة الكلاء؛ و العلم عند الله.

«و قلنا إنّ هشام بن سالم»: هو من أصحاب الصّادق عليه السّلام و يقال له «الجُواليقي» و هو أيضاً ممّن قال: «بالشابّ الموفّق»[3] كما نقل عنه و كذا نقل عن هشام بن الحكم القول بالجسم، و قد اشتهر عن الرّجلين أقوال بحسب الظّاهر باطلة و آراء في المتبادَر متناقضةٌ، و قد ورد في مدحهما روايات كثيرة و كذا في ذمّهما أخبار عديدة[4]:

---

١. للموفق: للموافق ع.
٢. مختضبان: مختضبتان ع م.
٣. الموفق: الموافق ع.
٤. لمزيد المعرفة في تعريف الهشامين و أقوال الأئمة ـ عليهم السلام ـ و علماء الرجال فيهما راجع: ←

قال استاذنا في العلوم الحقيقيّة في جامعه الوافي[١]: «كلّما نسب إلى الهشامين من التشبيه فظنّي أنّه إنّما نشأ من سوء الفهم لكلامهما، و إلّا فالرجُلان أجلّ قدراً من ذلك. و أمّا قول الإمام عليه السّلام في حقهّما: «ويله» و «قاتله الله» فإنّما ذلك لتكلّمهما بمثل ذلك عند من لايفهم. و كان لهما و لأمثالهما من موالي أئمّتنا عليهم السّلام مرموزات كمرموزات الحكماء الأوائل و تجوّزات كتجوّزاتهم لاتصل إليها أفهام الجماهير و لهذا نسبوهم إلى التجسيم و التصوير» ثمّ قال بعد كلام: «و إنّ صدورَه عنهم إنّما كان قبل رجوعهم إلى الحقّ، فقد قيل إنّ هشام بن الحكم كان قبل وصوله إلى خدمة الصادق عليه السلام على رأى جهم بن صفوان، فلمّا وصل إلى خدمته تاب ورجع إلى الحقّ» ـ انتهى.

«و صاحب الطاق»: هو أبو جعفر محمّد بن النعمان الأحول المعروف بـ «مؤمن الطّاق» و هو من جملة أصحاب أبي عبدالله جعفر بن محمّد الصّادق عليهما السّلام، و له مباحثات شريفة مع أهل البدع و الكلام.

«و الميثمي»: هو أحمد بن الحسن الميثمي. و الكلام فيهما كالكلام في الهشامين.

«يقولون»: أي يزعمون أو يتكلّمون، «إنّه أجوف إلى السرّة و الباقي صمد»: يحتمل أن يكون الابتداء من الرأس أي إنّه من الرأس إلى السرّة أجوف، و الباقي صمد[٢]. و يحتمل العكس أي إنّه من الرّجل إلى السرّة أجوف و الباقي صمد. و قد حمله الأكثر على الثاني، و ظنّي أنّ الأوّل[٣] أولى لأنّ هذا الوضع أشبه بالإنسان، إذ هم يعتقدون أنّه على صورة الشابّ؛ تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

←

تنقيح المقال للمامقاني ج ٣، ص ٢٩٤ ـ ٣٠٢؛ أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٦. و في هشام بن الحكم خاصة راجع: الشافي في الإمامة للسيد المرتضى علم الهدى (ج ١، ص ٨٣ ـ ٨٨ الطبعة الأولى، بيروت ١٤٠٧هـ)فإنّه بالغ في براءته عن أمثال هذه الآراء السخيفة.

١. الوافي، أبواب معرفة الله، باب نفي الجسم و الصورة و التحديد، ص ٨٦.

٢. صمد: مصمت ن ـ ج.

٣. الأول: ـ ن.

قال الاستاذ[1] دام فيضه[2]: «زعموا أنّ العالم شخصٌ واحد، جسمهُ جسمُ الكلّ و روحه روح الكلّ، و المجموع على صورة الحقّ الإله. فقسمه الأسفل الجسماني أجوف لما فيه من معنى القوة الهيولانيّة الشبيهة بالخلأ و العدم، و قسمه الأعلى الروحانيّ صمد لما فيه من الفعليّة» ـ انتهى. و لايخفى بناء ما قاله الأستاذ على اعتبار الابتداء من الأسفل[3]، و أمّا على ما اخترناه من اعتبار الابتداء من الرأس فقسمه الأعلى الفلكيّ لصفائه و حكايته كلّ ما في[4] جوفه و اشتماله على أكثر الأرواح و النفوس الشريفة و كونه صومعة الملائكة و القوى اللطيفة يكون أجوف و قسمه الأسفل العنصري لكثافته و بُعده عن الأرواح القدسيّة و الحياة الحقيقيّة صمد مصمت[5] صلد.

و الفرق بين ماقاله الأستاذ ـ كثّرالله أمثاله ـ و بين ماقلنا من وجهين: الأوّل، أنّه اعتبر الابتداء من الرّجل و هو خلاف الظاهر و المتبادر، و الثّاني[6]، أنّه قسّم الأعلى و الأسفل بالروحانيّ و الجسمانيّ و هو أيضاً بعيد، لأنّ القائلين بذلك إنّما جعلوا العقول و النفوس بمنزلة القوى لأنّها أحد قسمَي[7] الشخص كمايظهر من عباراتهم؛ و أمّا نحن فقد أخذنا الابتداء من الرأس و قد[8] عرفت أنّ تجويف القسمة الأعلى أشبه بالإنسان لكونه كذلك، و جعلنا الأعلى و الأسفل الفلكيّ و العنصريّ و إلى ذلك أشار المعلّم الثاني في رباعيّة منسوبة إليه:

حق جان جهان است و جهانْ جمله بدن
أصناف ملائكه حواسّ آنْ تن بدن
افلاك و عناصر و مواليد اعضا
توحيد همين است دگرها همه فن

و يؤيّد ما اخترناه ما روي عن أبي عبدالله عليه السلام و نقله الصدوق في

---

۱. الوافي، أبواب معرفة الله، باب النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه، ص ۸۹.
۲. دام فيضه: ـ ع.
۳. الأسفل: السفل ن.
٤. في: ـ ن .
٥. صمد مصمت: صمت مصمدن.
٦. والثاني: الثاني ع.
۷. قسمي: + ذلك ج.
۸. وقد: فقد ع م.

توحيده[١] في ذكر أنّ الله تعالى ليس له روح قال عليه السّلام: «إنّ الله أحد صمد ليس له جوف، و إنّما الروح خلق من خلقه نصر و تأييد و قوّة يجعله الله في قلوب الرّسل و المؤمنين» و لايخفى أنّ هذا الخبر صريح في أنّ المشتمل على الروح يكون أجوف، و لذا نفاه بالصّمديّة و ممّا يدلّ صريحاً على مختارنا مانقل الشّارستاني في الملل والنّحل[٢] مذهب الهشام و هذاعبارته «قال هشام ابن سالم: إنّه تعالى على صورة إنسان أعلاه مجوّف و أسفله مصمت[٣] و هو نور ساطع يتلألأ» ـ انتهى.

و بالجملة، زعموا أنّ العالم بمجموعه كشخص إنسان واحد جسمهُ جسم الكلّ و روحُه روح الكلّ أي الروح الأعظم المدبّر للكلّ، و المجموع على صورة اسم الله الأعظم، و جعلوا العقول و النفوس بمنزلة القوى و الأرواح، الأشرف بمنزلة الأشرف، و هكذا.

«فخرّ ساجداً»: أي لمّا سمع[٤] تلك المقالة خرّ ساجداً لله، تواضعاً له و تنزيهاً له من التشبيه و النقص ممّا[٥] لايليق بجناب قدسه و كمال مجده عزّ شأنه.

«و قال سبحانك»: أي أنزّهُك عمّا لايليق بكبريائك و تقدّسك.

«ماعَرَفُوك»: أي إنّما نشأ ذلك من عدم معرفتهم بك و أنّك أعلى من ذلك بل لله المثل الأعلى في السماوات و الأرض.

«و لا وَحَّدُوك»: إذ في ذلك قول بالكثرة و اختلاف الأعضاء، و كذا إثبات للمثل و الشركاء، و لم يعلموا أنّ الكلّ مستهلك لدَيك فانٍ في جبروتك.

«فمِن أجل ذلك وصَفُوك»: أي من أجل أنّهم ما عرفوك و لم يوحّدوك وصفوك بما لايليق بجناب قدسك.

«سبحانك»: تكرير التنزيه لكمال الاعتناء به، و للاستبعاد عن الوصف بأنّه أجوف إلى السرّة.

---

١. التوحيد، باب معنى قول الله: «و نفخت فيه من روحي»، ص ١٧١.

٢. الملل والنحل للشهرستاني، ج ١، ص ٢١٧، في شرح فرقة الهشامية.

٣. مصمّت: مصحف ن. ٤. سمع: استمع ع.م.

٥. ممّا: بما ج.

«لو عرفوك لوَصَفُوك بماوصفتَ به نفسك»: مِن أنّه ليس كمثلك شيء، و أنّه لا شبيه وَ لا نظير لك.

«سبحانك كيف طاوَعَتْهم أنْفُسُهم أن شَبَّهوك بغيرك»: نزّه ثالثاً لإظهار البلوغ في التنزيه أعلى المراتب، و للتّحاشي عن التّشبيه بالخلق أي الشابّ الموفّق.

«إلهي لا أصِفُك إلّا بما وصفتَ به نفسك»: أظْهَرَ عليه السلام ما هو اعتقاده في ذلك فقال: إنّي لاأصفك بما وصفوك من تجويف بعض الجسد و صمديّة بعضه، و من التشبيه بالخلق، بل أصِفُك بما وصفتَ به نفسك، و ذكرتَه في كتابك من أنّه لايشبهك شيءٌ و ليس كمثلك شيءٌ و لا أشبّهك بخلقك كما شَبَّهوكُ بالشّابّ الموفّق.

«أنت أهل لكلّ خير»: لا للنقص و التشبيه و الصورة و التخطيط[1].

«فلاتجعلني مع القوم الظالمين» الذين ظلموا أنفهسم باعتقاداتهم الفاسدة و آرائهم الباطلة الواهية.

«ثمّ التفت إلينا فقال»: تعليماً للحقّ و إبعاداً عن التديّن بما اعتقده المشبِّهون و ذلك بنفي الشبيه مطلقاً حتى عن أن يكون متمثّلاً في وَهْمٍ أو عقل لأنّ في ذلك نوعاً من التشبيه.

«ما توهّمهم من شيء فتوهّموا الله غيره»: حكم عليه السّلام بأنّ كلّ ما يدخل في الوهم أو العقل فهو غيرالله. و ظهر من ذلك أنّ الله لاتحيط به الأوهامُ البشريّة و لايدخل في مَشعر من المشاعر الإدراكيّة و ذلك لاستلزام الإدراكِ الإحاطةَ بالمدرَكِ فإذاً لايحيطون به علماً؛ و قد ورد في الخبر أنّ «كلّما ميّزتموه بأوهامكم في أدقِّ معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم»[2] و البرهان على ذلك أنّ تصوُّره سبحانه إمّا بديهيّ أو نظريّ و لا واسطة بينهما، لايجوز أن يكون بديهيّاً لأنّ التصوّرات البديهيّة بجميعها

---

۱. التخطيط: التخطّط ع م.

۲. شرح مسألة العلم لنصير الدين الطوسي، مسألة ۱۵، ص ۴۳ أسنده إلى «عالم من أهل بيت النبوة»؛ جامع الأسرار للسيد حيدر الآملي، ص ۱۴۲ نقلاً عنه؛ القبسات للمحقق الداماد، ص ۳۴۳ نقلاً عن الطوسي أيضاً؛ و لمأعثر عليه في كتب الأخبار و جوامع الأحاديث.

أنها إمّا محسوسات أو معقولات، و الأوّل ممتنع عليه سبحانه[١]، و كذا الثاني لأنّ البديهيّ العقليّ هو[٢] الأمور العامة لا غير كالوجود و الشيئيّة، و يستحيل أن يكون تصوّره عزّ شأنه نظريّاً، لأنّ النظريّ إنّما يعرف بحدّ أو برسم[٣]: و الحدّ ما يتألّف من الذاتيّات، و إذ ليس له تعالى جنس و لا فصل فلا ذاتيّ له؛ و أمّا الرسم فإنّما يتركّب من اللوازم الذاتيّة و لمّا لميكن يعرضه شيء للزوم كونه تعالى فاعلاً و قابلاً فلا عرض له لازم[٤] و مفارق، فلاحدّ له سبحانه و لا رسم، و إذ لا حدّ له فلا برهان عليه، إذ البرهان إنّما يتألّف من الحدّ. فظهر أنّه سبحانه لايعرف بغيره و إنّما عرف اللهَ مَن عرفه بالله و سنشرح لك هذا فيما بعد إن شاء الله تعالى.

«ثمّ قال: نحن آل محمّد النمط الوسطى»: «النّمط»: الطريقةُ والنوع من الشيء، و الجماعةُ من النّاس أمرُهم واحد. فعلى الأوّل: يعني نحن على الطريقة الوسطى من أمر الدين، و على الثاني: نحن على النوع الوسط من أمر الدين، و على الثالث: نحن الجماعة الأوسط في الدّين، القائمون بالقسط لانغلو و لانقصّر[٥] كما قال تعالى مخاطباً لهم عليهم السلام: ﴿وكذلك جَعَلناكُم اُمّةً وسطاً﴾[٦] و لايخفى أنّ تأنيث الوسطى يُعطي أن يكون المراد بالنّمط أحد المعنيين الأوّل و الثّالث.

«لايدركنا الغالي»: هذا الكلام و الذي بعده كالبيان للنّمط الوسطى و لذا لميفصل بينهما بفاصل. «و الغلوّ»: الإفراط، و المراد هنا في الدين، أو في الأئمّة الطاهرة.

«و لايسبقنا التالي»: «التّالي»: هو رابع سوابق الخيل، سُمّي به لتأخّره. و التالي هنا المتأخّر عنهم و المقدّم لغيرهم. و في إيراد لفظ «التّالي» إشارة إلى أنّ المراد به هو القائل بالخلفاء الأربع؛ فتدبّر!

و الحاصل أنّ الغالي المُفرط في أمر دينه أو الذي اعتقد فينا الألوهيّة و تجاوَزَ فينا عمّا نحن فيه من العبوديّة و الولاية لايُدرِكُنا إذ كان متجاوزاً عن طريقتنا[٧] منحرفاً

---

١. سبحانه: ـ ع م.
٢. هو: هي ج ع.
٣. بحدّ أو برسم: بحدّه أو برسمه ع م.
٤. له لازم: له و لا لازم ع م.
٥. لانغلو ولانقصّر: لاتغلو ولاتقصّرن ج.
٦. البقرة: ١٤٣.
٧. طريقتنا: طريقنا (في الموضعين) ن. ج.

عنها إلّا إذا رجع و عاد إلى طريقتنا. و التّالي المتأخّر عنّا المُقَصِّر في اتّباعنا[1] المقدِّم لغيرنا لايسبقنا[2]، إذ التّالي من السّوابق لايسبق المتقدّم منها، غايته أن لايصل[3] إليه، و لذلك قال صلّى الله عليه و آله و سلّم: «خير هذه الأمّة النّمط الأوسط يلحق بهم التالي و يرجع إليهم الغالي»[4].

و لمّا كان هذا الخبر ممّا قد صدر عن النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم و نفى عليه السّلام المعنى الذي فهموه، سلك مسلكَ التّأويل فقال عليه السّلام للراوي: «يامحمّد إنّ رسول الله صلى الله عليه و آله حين نظر إلى عظمة ربّه كان في هيئة الشابّ الموفّق و سنّ أبناء ثلاثين سنة.

اعلم أنّ الجمهور جعلوا قوله صلّى الله عليه و آله: «في هيئة الشابّ الموفّق» حالاً عن المفعول و هو «الله» و لذا وقعوا في التشبيه، و جعَلَه عليه السّلام حالاً عن الفاعل و هو النّبيّ صلى الله عليه و آله؛ و كذا جعلوا متعلَّق الرؤية هو «الله» و هو عليه السّلام جعل متعلّقها «عظمة الله تعالى» فظهر أنّه عليه السّلام أذْعَن الخبر المرويّ و صدَّقه، لكن صحّحه بما ذكر لئلاّيتوهّم التشبيه.

و عندي: إنّه لايخفى على أهل البصيرة الذوقيّة أنّ المرجع في المعنيين إلى أمر واحد و ذلك لأنّ وصوله صلى الله عليه و آله و سلّم إلى ذلك المقام الذي رآى من عظمة ربّه ما رآى يصحّح انتساب ذلك إلى الله[5] و إلى الرسول، لأنّه لمّا كان في ذلك المقام في هذا[6] السنّ و كان فانياً عن نفسه و عن كلّ شيء، و باقياً ببقاء الله الواحد تعالى بأن لميكن يرى شيئاً غيرَ الله، و يرى أنّ الظاهر هو الله، و قد كان هو صلّى الله عليه و آله منتخب مجموع العوالم التي هي مَظاهر جماله و مَرايا ذاته سبحانه فذلك[7] لنسبة إلى أيّهما وقع فهو صحيح، لكنّهم عليهم السّلام لمّا أُمِروا أن يكلّموا[8] النّاس على قدر

---

۱. اتّباعنا: اتباعها ج.
۲. لغيرنا لايسبقنا: لغيرهما ما لسبقنا ع.
۳. يصل: لايصل ع.
٤. في هذا المعنى راجع: الكافي، ج ۲، ص ۷۵، عن أبي جعفر الباقر (ع).
٥. رآى من... إلى الله: ـ ن.
٦. هذا: هذه ع م.
٧. فذلك: فلذلك ع م.
۸. يكلّموا: يتكلّموا ع م ن.

عقولهم[١] و من حيث لايقعون في‌تشبيه و كُفرٍ فذكر مايقنع[٢] به السائل بحسب الظاهر و إن كان أدقّ بحسب الباطن؛ فتبيّن[٣] أنّه عليه السّلام حقّق معنى الحديث تحقيقاً و ذكر لأهل الله المتعمّقين أنّ سرّ هذا الخبر هو ماذكر؛ فتبصَّرْ!

ثمّ إنّه عليه السّلام لكمال اعتنائه بأن لايقع الجماهير في تشبيهٍ أعاد إبطال مافهموه من التشبيه فقال للراوي: «يا محمّد! عظم ربّي أن يكون في صفة المخلوقين» بأن يكون شابّاً في سنّ أبناء ثلاثين سنة و منقسماً إلى قسمين: أحدهما صمد و الآخر أجوف؛ تعالى عمّا يقول المشبّهون و الملحدون».

«قال: قلت: جُعلتُ فداك مَن كان رِجلاه في خضرة؟»: وجه[٤] ذلك السؤال و إن كان السائل استفاد منه عليه السلام أنّ ذلك صفة المخلوقين و أنّه كان رسول الله صلى الله عليه و آله على تلك الصفة و على هذه الحالة فلم‌يكن يحسن بعد ذلك السؤال، هو أنّه عليه السلام لمـّا جعل في الحديث المـشهور قوله صلى الله عليه و آله: «في هيئة الشابّ الموفّق» حالاً عن الرسول صلى الله عليه و آله اعترض السائل بأنّ المناسب حينئذ أن يكون بعد ذلك «و رِجلاي في خضرة» فالذي يوجد في الرواية من الإضمار بالغائب ينافي ذلك التأويل، لأنّ المرويّ المصدّق[٥] هكذا: «رأيتُ ربّي في هيئة الشّابّ الموفّق و رجلاه في خضرة»، قال عليه السّلام مجيباً عن ذلك بقوله: «ذاك محمّد» على أن يكون الضّمير في قوله: «رجلاه» راجعاً إلى الشّابّ الذي هو صفة محمّد صلّى الله عليه و آله.

ثمّ إنّه عليه السّلام لمّا بيّن هذه المراتب أراد أن يبيّن وجه الخضرة و معنى كونها تحتَ رِجليه، و يبيّن المراد من الرّجلين فقال: «كان إذا نظر ربّه بقلبه»: قوله: «ربّه» منصوب على المفعول ليطابق نسخ الكافي[٦] من وجود «إلى» أي كان إذا نظر إلى ربّه بعين قلبه على تقدير مضاف «جعله في نور»: أي جعل الله الرّسول أو قلبه سالكاً أو

---

١. إشارة إلى ما نقل عن النبي (ص): «إنّا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم» (بحار، ج ١، ص ٨٥).
٢. فذكر مايقنع: فأبطل مايقع ع م.
٣. فتبيّن: فبيّن ج.
٤. وجه: ـ ع.
٥. المصّدق: الصدوق ع.
٦. الكافي، ج ١، ص ١٠٢.

مستغرقاً في نور.

و لايذهب عليك أنّ «النظر» قبل «الجعل» كما يستفاد من الشرطيّة بل الأمر بالعكس و ذلك لأنّ الوصول إلى ذي الحجاب و النظر إليه موقوف على كشف الحجاب فلابدّ من تقدير الإرادة في الشرط، كما في قوله تعالى: ﴿إذا قُمتُم إلى الصّلوة﴾[١] أي كان إذا أراد النظر إلى ربّه بعين قلبه جعله الله في نور.

«مثل نور الحجب»: قد عرفت سابقاً أنّ الحجب أنوار قدسيّة، إمّا أجسام لطيفة و يقال لها «الحجاب الأوّل» أو نفوس شريفة و يقال لها «السرادقات» أو عقول قادسة و يقال لها «الحجاب الأعلى». و هذه الأنوار ألوان شتّى حسب اختلاف حقائقها و قربها و بعدها من نور الأنوار و محلّها من[٢] صوامع القدس على تباين درجاتها في الاستقرار. و إلى الحجاب الأوّل أشير بـ«النّور الأخضر»، و إلى الثّاني بـ«الأحمر»، و إلى الثالث بـ«الأبيض»، كما سيأتي.

إذا عرفت ذلك فإذا أخذنا الجعل متعلّقاً بالقلب و لا شكّ أنّ للقلب ثلاث جهات: جهةٍ إلى عالم العقل التي هي عين[٣] بصيرة القلب، و جهةٍ إلى عالم النفس لكونه محلّ تعلّقها، و جهةٍ إلى عالم[٤] الجسم لكونه متوجّهاً إلى تدبيره؛ فالمعنى على هذا التقدير أنّه صار قلبه مستغرقاً في هذه الأنوار الثّلاثة و متحقّقاً بها؛ فقلبه واقف في ذلك المقام حيث يكون قدم قلبه على النّور الأخضر و هو عالم الأجسام، و ذلك لعدم قطع تعلّقه رأساً من هذا العالم. و أمّا إذا أخذناه متعلّقاً بالرسول فالمعنى أنّه[٥] كان إذا نظر إلى ربّه بعين قلبه و هو عقله الشّريف سلك في هذه الأنوار بحيث يتحقّق بجميعها و يحيط بها بحيث يكون مطبقاً على جميع العوالم بأن يكون تعقّله محيطاً بعالم العقل، و بنفسه بعالم النفس، وبجسمه المعبّر عنه بالرّجل بعالم الجسم، فيكون منطبقاً و محيطاً على العوالم انطباقاً حقيقيّاً و اشتمالاً كليّاً؛ و ذلك لكونه منتخب العوالم كلّها و إمام كلّ الموجودات

---

١. المائدة: ٦.
٢. من: ـ ن.
٣. عين: ـ ع.
٤. عالم: ـ ج.
٥. انّه: ـ ج.

بأسرها؛ و تحت هذا سرّ. و منه يظهر حقيقة المعراج و أنّه كما أجمع عليه المسلمون إنّما كان بجسده المبارك و جسمِه الشّريف؛ فعلى الأوّل يكون الرّجل قدم القلب، و على الثّاني[1] هو الرّجل بالحقيقة؛ فاحتفظْ بذلك التّحقيق! فإنّه من الأسرار الغامضة المضنونة عن[2] غير أهلها بل عن[3] أهلها؛ و الله المُلهم للحقّ و الصّواب.

«حتى يستبين له ما في الحجب»: هذا الكلام منه صريح في أنّ التعقّل إنّما يكون بالاتّحاد كما هو رأي المتقدّمين[4] من الحكماء و أهل الحقّ من الصوفيّة. و قد قال العارف الروميّ في المثنوي إشارة إلى ذلك:

تو قيامت شو قيامت را ببين

ديدن هر چيز را شرط است اين

و قوله: «ما في الحجب» يعني به الحقائق الإلهيّة المتجليّة فيها الظاهرة في مَرايا المنصبغة[5] بأحكامها.

«إنّ نور الله منه اخضرّ ما اخضرّ» و في الكافي[6] «إنّ نور الله منه أخضر» بدون قوله: «ما اخضرّ» و كذا في نظائرها، و معناه ظاهر. و أمّا الذي في نسخ التّوحيد[7] كما نقلنا، فيحتمل أن يكون الصيغتان على أفعل الصفة، و «ما» استفهامية و «مِن» للتبعيض: أي إنّ نور الله بعضه أخضر أيّ أخضر يعني أنّه أخضر في الكمال، و أن يكونا فعلين ماضيين من باب الإفعال أي إنّ نور الله اخضرَّ منه الشيء الذي اخضرّ، بمعنى أنّ نور الله لا لون له إلّا أنّ الأنوار التي بعده تستنير[8] ألواناً مختلفة بحسب قربها منه و بُعدها؛ و الأوّل أولى و إن كان الأخير دقيقاً. و على هذا القياس قوله: «و منه احمرّ ما احمرّ و منه أبيضّ ما أبيضّ».

و السّيّد الدّاماد أعلى الله مقامه جعل الحجب المذكورة في الخبر عبارة عن العقول

---

١. على الثاني: ـ ن.
٢. المضنونة عن: المصونة من ع م.
٣. عن: من ع م.
٤. المتقدمين: الأقدمين ج.
٥. المنصبغة: المتّصفة ع م.
٦. الكافي، ج ١، ص ١٠٢.
٧. التوحيد ص ١١٤.
٨. تستنير: تستنيره ع م.

فقط و قد عرفت الحقّ في ذلك، قال رحمه الله بهذه العبارة[١]: «الحجب هي جواهر قدسيّة و أنوار عقليّة هم حُجب أشعّة جمال نور الأنوار و وسائط النفوس الكاملة في الاتصال بجناب ربّ الأرباب. و في الحديث: «إنّ لله سبعاً و سبعين حجاباً من نور لو كَشَفَها عن وجهه لأحرقت سبحاتُ وجهه ما أدرَكَه بصَرُه» و في رواية «سبعمائة حجاب» و في أخرى: «سبعين ألف حجاب» و في أخرى: «حجابه النور لوكشفه لأحرقت سبحاتُ وجهه ماانتهى إليه بصرُه من خلقه».

ثمّ قال: «و النّفس الإنسانيّة إذا استكملت ذاتها الملكوتيّة و نفضت جلبابها الهيولانيّ ناسبت نوريّتها نوريّة تلك الأنوار و شابهت جوهريّتها، فاستحقّت الاتصال و الانخراط في زمرتها و الاستفادة منها و مشاهدة أضوائها[٢] و مطالعة[٣] ما في ذواتها من صور الحقائق المنطبعة فيها، و إلى ذلك الإشارة بقوله عليه السلام: «جعله في نور مثل نور الحجب حتى يستبين له ما في الحجب».

و «النّور الأخضر» هو النور الموكّل على أقاليم الأرواح الحيوانيّة التي هي ينابيع عيون الحياة و منابع خضرتها.

و «النور الأحمر» هو النور العامل على ولايات المُنّة[٤] و القوّة[٥] و القهر.

و «النّور الأبيض» هو النّور المتوليّ[٦] لإفاضة المعارف و العلوم و الصناعات»[٧] ـ انتهى كلامه.

و قال تلميذه صدرالمتألّهين في بيان وجه اختلاف الأنوار في اللون بهذه العبارة: «الحجب النورانيّة متفاوتة النوريّة، فالنّور الأبيض ما هو أقرب من نور الأنوار، و

---

١. تعليقته على أصول الكافي، باب «النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه».
(النسخة المصوّرة من المخطوطة رقم ٦٦٢٨، المكتبة المركزية بجامعة طهران، ورق ٥٤، المستنسخة من خطّه بهامش الكافي سنة ١٠٤٩ هـ) و لعلّ الشارح نقل مانقل عن السيّد الداماد عن الوافي لأستاذه الفيض الكاشاني، ج ١، ص ٨٩، «باب النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه».

٢. أضوائها: إخوانها ج.

٣. ومطالعة: ـ ن.

٤. المنّة: المشية ع م.

٥. القوّة: القدرة ع م ج.

٦. المتولّي: المستولي ع م ج.

٧. الصناعات: الصفات ع م ج.

الأخضر ما هو أبعد منه فكأنه ممتزج بضرب من الظلمة لقربه من ليالي حُجب الأجرام الفلكيّة، و الأحمر هو المتوسّط بينهما و مابين كلّ اثنين من الثلاثة من الأنوار ما يناسبها؛ فاعتبرْ بأنوار الصبح و الشفق المختلفة في الألوان لقُربها و بُعدها من نور الأنوار الحسيّة أعني الشّمس. فالقريب من النّهار هو الأبيض، و البعيد منه الممتزج بظلمة الليل هو الأخضر، و المتوسّط بينهما هو الأحمر، ثم ما بين كل اثنين اثنين ألوان أخرى كالصّفرة مابين الحمرة و البياض، و البنفسجيّة مابين الخضرة و الحمرة، فتلك أنوار إلهيّة واقعة في طريق الذاهب إلى الله بقدمَي الصّدق و العرفان لابدّ من مرور عليها حتى يصل إليه؛ فربما يتمثّل لبعض السّلاّك في كسوة الأمثلة الحسّيّة و ربّما لايتمثّل» ـ انتهى.

ثمّ قال عليه السّلام إذعاناً للخبر و تصديقاً لصحّة روايته[1]: «يامحمّد! ما شهد به الكتاب و السّنّة فنحن القائلون به» فظهر أنّه عليه السّلام صدّق الحديث المشهور و صحّحه كما قلنا؛ فتبصّر!

هاهنا مصابيح يهتدى بها في ظلمات المتشابهات في الأخبار و الآيات:

مصباح[2]

اعلم أنّ المنع عن القول بالهيئة و الصّورة في أحاديث الأئمة الطّاهرين[3] إنّما هو لمكان وقوع الجمهور في التشبيه و الكفر لعدم تجاوزهم عن مرتبة الحسّ و إلّا ففي التّوراة ورد هكذا: «نريد أن نخلق إنساناً بصفتنا و هيئتنا». و في الأخبار العاميّة: «إن الله خلق آدم عليه السلام على صورته»[4] و في خبر آخر: «إنّ الله خلق آدم على

---

١. روايته: ـ ع م.   ٢. مصباح: الأولى ن.

٣. الطاهرين: الطاهرة ج.

٤. صحيح البخارى، ج ٧، كتاب الاستئذان، الحديث ١، ص ١٢٥: عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه و سلم قال: خلق الله آدم على صورته طوله ستّون ذراعاً...»؛ صحيح مسلم، ج ٥، كتاب البرّ، الحديث ١١٥، ص ١٧٩: «عن النبي صلى الله عليه و سلم قال: «إذا قاتل أحدكم

←

صورة الرّحمن» و في آخر عن معاذ بن جبل قال: «صلّى بنا رسول الله ذات غدوة، فقال له قائل: «ما رأيتك اسفرّ وجهك يا رسول الله مثل الغداة» قال: «و ما أُبالي و قد تبدّى لي ربّي في أحسن صورة» فقال: «فيم يختصم الملأ الأعلى يا محمّد؟» قلت: «أنت أعلم أيْ ربِّ» فوضع كفَّه بين كتفي فوجدتُ بردها فعلمت ما في السماء و الأرض»[1] و في خبر آخر: «فوجدتُ برَدَ أنامله» الحديث.

و في الأخبار الخاصيّة أيضاً قد وردت مثل هذه الأخبار، لكن أهل البيت عليهم السّلام قد أوَّلوها لئلاّيقع الجماهير في التشبيه: فعن علي[2] عليه السّلام قال[3]: «سمع النبيّ صلى الله عليه و آله رجلاً يقول لرجل: «قبّح الله وجهك و وجه من يشبهك!» فقال صلّى الله عليه و آله: «مَهْ لاتقل!» فقال: «فإنّ الله خلق آدم على صورته»[4] و رُوي فيه تأويل آخر حكاه الصّدوق في توحيده[5] عن محمّد بن مسلم، قال: سألتُ أباجعفرٍ عليه السّلام عمّا يروون أنّ الله تعالى خلق آدم على صورته فقال: هي صورة محدثة مخلوقة اصطفاها الله واختارها على سائر الصّور المختلفة. فأضافها إلى نفسه كما أضاف الكعبة إلى نفسه و الرّوح إلى نفسه فقال: ﴿بيتي﴾[6] و قال: ﴿نفخت فيه من روحى﴾[7].

و لعمري إنّه لايخفى على ذي بصيرة أنّ اختلاف التأويلات يُشعِر بصحّة الأخبار المذكورة، و أنّ لها[8] معنى مرتفعاً عن أفهام الجماهير، و أنّ ما يؤّلونه إنّما هو مخافة أن

←
أخاه فليجتنب الوجه فإنّ الله خلق آدم على صورته». و راجع أيضاً: التوحيد للصدوق، باب أنّه عز و جل ليس بجسم و لا صورة، الحديث ۱۸، ص ۱۰۳؛ و باب تفسير كل شيء هالك إلّا وجهه، الحديث ۱۰ و ۱۱، ص ۱۵۲ ـ ۱۵۳.

۱. سنن الترمذی، ج ۵، تفسير سورة ص (۳۸)، ص ۳٦٦، حديث ۳۲۳۳ ـ ۳۲۳۵ مع اختلاف في الألفاظ نقله عن ابن عباس و عن معاذ بن جبل.

۲. التوحيد، ص ۱۵۲.
۳. قال: ـ ن.
٤. التوحيد، ص ۱۵۲.
۵. التوحيد، ص ۱۰۳.
٦. البقرة: ۱۲۵: «أن طهّرا بيتي للطائفين».
۷. الحجر: ۲۹.
۸. لها: لما ع.

يقع النّاس في الإلحاد و التّشبيه، لأنّهم عليهم السّلام أُمِرُوا أن يكلّموا النّاس على قدر عقولهم[١]. و الله يقول الحقّ و هو يهدي السبيل.

مصباح

اعلم أنّ خبر التقبيح ليس في رجوع الضّمير إلى الرجل بصريح كما توهّمه الأكثرون، بل كما يحتمل ذلك فإنّه يحتمل قويّاً أن يكون المرجع هو «الله» و يصحّ المعنى فإنّه لمّا قبّح وجه الرجل و وجه من يشبهه قال صلى الله عليه و آله: لاتقل ذلك فإنّ الوجه الذي يشبه وجه الرجل الذي هو أحد بني آدم هو أعزّ الوجوه و أكرم الوجوه.

و أيضاً، على تقدير رجوعه إلى الرجل فإنّه يفيد أنّ آدم عليه السّلام كان على صورة هذا الرجل، و ذلك لايمنع من أن يكون آدم[٢] مخلوقاً على صورة اسم الله الأعظم، كما يستفاد من سائر الأخبار.

و أمّا خبر محمد بن مسلم فهو تفسير للحديث المشهور و تحقيق له و ليس من التأويل في شيء؛ بيان ذلك: إنّ المراد بالصورة المحدثة المضافة إلى الله تعالى هي صورة اسم الله الأعظم، و لمّا كان الاسم غير المسمّى و كلّ شيء غير الله فهو مصنوع كما سبق، فصحّ من ذلك أنّ الاسم مخلوقٌ مُحدث. و يحتمل أن تكون الصّورة المحدثة هي مجموع العالم الكبير الذي هو الإنسان الكبير لأنّه صورة اسم الله الأعظم.

قال الشيخ في الفتوحات[٣] في معنى هذا الحديث بهذه العبارة: الإنسان الذي هو آدم عبارة عن مجموع العالم، فإنّه [الإنسان][٤] الصّغير، و هو المختصر من العالم الكبير، و العالم ما في قوّة إنسان حصره في [الإدراك][٥] لكبره و عظمه، و الإنسان صغير الحجم يحيط به الإدراك من حيث صورته و تشريحه و بما يحمله من القوى، فرتّب الله فيه

---

١. إشارة إلى ما ورد عن النبي (ص) أنّه قال: «إنّا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم». (بحار، ج ١، ص ٨٥).
٢. كان على... آدم: ـ ن.
٣. الفتوحات، ج ٢، ص ١٢٤ (السؤال ١٤٣) والشارح لخّص كلامه.
٤. الإنسان (الفتوحات): العالم جميع النسخ.
٥. الإدراك (الفتوحات): إدراك جميع النسخ.

جميع ما خرج عنه فارتبطت لكلّ جزء منه حقيقة الاسم الإلهيّ التي أبرزته وظهر عنها، فارتبطت به الأسماء الإلهيّة كلّها لم‌يشذ عنه منها شيء، فخرج آدم على صورة اسم الله إذ كان هذا الاسم يتضمّن جميع الأسماء الإلهيّة كذلك الإنسان و إن صغر جرمه عن جرم العالم فإنّه يجمع جميع الحقائق العالم الكبير و لهذا سمّى العقلاءُ العالمَ «إنساناً كبيراً» و لم‌يبق في الإمكان معنى إلّا و قد ظهر في الإنسان أيضاً. و العلم تصوّر المعلوم و العلمُ من صفات العالم الذاتيّة، فعلمه صورته و عليها خلق آدم، فآدم خلقه الله على صورته.

و قال رحمه الله في الباب الثالث و السّبعين من الفتوحات[1]:

«السّؤال الأربعون: ما صفة آدم عليه السّلام؟

الجواب: إن شئتَ صفة الحضرة الإلهيّة و إن شئتَ مجموع الأسماء الإلهيّة و إن شئتَ قول النبي صلى الله عليه و آله: «إنّ الله خلق آدم على صورته» فإنّه لمّا جمع له في خلقه بين يدَيْه عَلِمْنا أنّه قد أعطاه صفة الكمال، فخلقه كاملاً جامعاً و لهذا قبل الأسماء كلّها فإنّه مجموع العالم من حيث حقائقه فهو عالم مستقلّ و ماعداه فإنّه جزء من العالم، فالعالم كلّه تفصيل آدم و آدم هو الكتاب الجامع، فهو للعالم كالروح من الجسد، فبالمجموع يكون العالم كلّه هو الإنسان الكبير. و كمال العالم بالإنسان مثل كمال الجسد بالروح، فالإنسان منفوخ في العالم فهو المقصود من العالم» ـ انتهى كلامه الشريف.

قوله: «لمـّا جمع له في خلقه بين يديه» إلى آخره، معناه أنّه لما خلق اللّه سبحانه آدم بيديه اللتَين هما عبارتان عن صفتيّ الجمال و الجلال فعلمنا أنّه مظهر جميع الأسماء، و أنّ له أحدية الجمع كما أنّ للحضرة الألوهيّة أحديّة الجمع؛ و ذلك لأنّه خليفة[2] الله في أرضه.

---

١. الفتوحات، ج ٢، ص ٦٧ مع تصرّف بالتلخيص.
٢. لأنّه: لأن ن.

مصباح

يشبه أن يكون «الرّب» في قوله صلّى الله عليه و آله: «رأيت ربيّ» و قوله: «تبدّى لي ربي» هو الاسم المربيّ للرسول صلّى الله عليه و آله، فإنّ لكلّ موجود من الموجودات اسماً مربيّا في عالم الأسماء على مايراه أهل الحقّ و لا شكّ أنّ المربّى بالفتح يكون على صفة المربّي بالكسر و متخلّقاً بأخلاقه و متادّباً بآدابه، كما قال صلّى الله عليه و آله: «من رآني فقد رأى الحقّ»[1] أو لمّا كان الرّسول صلّى الله عليه و آله هو المظهر الكامل لاسم «الله» الجامع لجميع الأسماء الإلهيّة فالاسم[2] المربيّ له هو «الله» فهو[3] الداعي إلى الله من حيث اسم «الله» و كل نبي و إن كان يدعو إلى «الله» أيضاً لكن لا من حيث هذا الاسم بل من حيث اسم مختصّ به، فكل نبي إنّما يكون مظهراً لاسم خاصّ[4] أو أسماء مخصوصة من جملة ما اشتمل عليه اسم «الله» الذي مظهره نبيّنا صلّى الله عليه و آله فالأنبياء تحت لوائه.

إذا عرفت ذلك، فقوله صلّى الله عليه و آله: «رأيت ربي» يعني به رأيت الاسم الذي يربّيني و يُظهِر أحكامَه فيّ[5]؛ و قد دريت أنّه هو اسم الله الأعظم. و أمّا أنّه «في أحسن صورة» فلأنّ لها أحديّة الكثرة في مقام البرزخيّة التي من جملة نعوتها الوحدانيّة التالية للأحديّة. و تحت هذا أسرار.

مصباح

قد سمعت مقالات[6] المتكلّمين في جواز الرؤية و امتناعها و لا طائل تحت ذكرها، لكن أنا أشير إلى لمعة من هذا النّور و أهديك إلى طريق يوصلك الى ذلك الطّود: فاعلم أنّ ثمرة قرب النّوافل هي المحبوبية التامة، و نتيجة المحبوبيّة هي كون الله تعالى كلّ العبد بأن يفنيه[7] عن كلّه، و يصير كلّه حتى يكون هو سبحانه محبّاً لنفسه و محبوباً

---

١. صحيح البخاري، ج ٨، كتاب التعبير، ص ٧٢.
٢. فالاسم: فان الاسم ج.
٣. الله فهو: ـ ن.
٤. خاصّ: الخاص ن.
٥. فيّ: ـ ن.
٦. مقالات: + المتكلفين م ج.
٧. يفنيه: يغنيه ن.

لنفسه، فإنّ الله لا يحبّ غير نفسه أبداً. و إلى ذلك القرب أشير في الحديث القدسي[١]: «ما تقرّبَ العبد إليّ بالنّوافل حتى أحبّه، فإذا أحببتُه كنتُ سمعَه الذي يسمع به و بصرَه الذي يبصر به و يده التي يبطش بها، و رجله التي يمشي بها».

فإذا صار الرّب سمعَ عبده و بصره بل كلّه، و من المعلوم أنّه لايرى اللهَ غيرُ الله، فما رأى إلّا الله، و ما سمع إلّا بالله من الله. و هذه الرؤية لا كيف لها و لا أين، كما لا كيف لتلك الصّيرورة و لا أين؛ فتبصّر!.

و يؤيّد ما قلنا رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام[٢] «قال: قلت: أخبرني عن الله تعالى هل يراه المؤمنون يوم القيامة؟ قال: نعم و قد رأوه قبل يوم القيامة فقلت: متى؟ قال: حين قال لهم: ألست بربّكم قالوا بلى، ثم سكت ساعة ثم قال: وإنّ المؤمنين ليرونه في الدّنيا قبل يوم القيامة؟ ألستَ تراه في وقتك هذا؟! قال أبوبصير: فقلت: جعلت فداك فأحدّثُ بهذا عنك؟ فقال: لا فإنّك إذا حدّثت به فأنكره منكر جاهلٌ بمعنى ما تقوله، ثم قدّر أنّ ذلك تشبيه كفر» ـ الحديث.

مصباح

ينبغي لنا أن نذكر هنا الآيات و الأخبار التي يتضمّن نسبة الأعضاء إلى الله سبحانه و نبيّن المراد منها حسبما[٣] وصل إلينا من الأئمّة الأعلام بطريق الرواية، و ما فهمنا من إشاراتهم و أنوارهم بقدر الدّراية، من حيث لا يلزم منه تشبيه و لا تجسيم، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

و لنذكر مقدّمة نافعة لتسهيل فهم ذلك كلّه: و هي أن تعلم أنّ من قواعد الرّاسخين هو أنّ الموضوع القريب لأيّة لفظة[٤] كانت، سيّما الألفاظ الواقعة في الأخبار والآيات ليس هو ما يتبادر عند الحسّ و الوهم من كون موضوعه هو ذلك الأمر

---

١. الكافي، ج ٢، ص ٣٥٢.
٢. التوحيد، باب ما جاء في الرؤية، ص ١١٧.
٣. حسبما: جسماً ن.
٤. لفظة: ـ ن.

المحسوس المتعارف استعماله فيه. المتعارف فهم ذلك منها، بل على طريق آخر هو[١] أنّ تلك اللّفظة موضوعة لمعنى كلّي إلهيّ، إذ الواضع هو الله سبحانه من غير ملاحظة أن يكون[٢] موضوعه جسماً أو غير جسم، جوهراً أو غير جوهر، محسوساً أو غير محسوس، و قد اتفقّ أن يكون لمعنى من هذه المعاني قوالب متعددة و مصداقات مختلفة وهذا وجه.

أو أنّ تلك اللفظةَ موضوعة في الأصل لحقيقة من الحقائق الإلهيّة و لذات من الذّوات النّوريّة، ثم لمّا كان بحكم ظهور تلك الحقائق في مظاهرها وتطورّها بأطوارهما في المراتب النّزولية التي كلّ لاحقة إنّما تكون صنماً و شبحاً للسابقة فلذلك يسمّى[٣] باسمها و ذلك لاتّحاد مابين الظاهر و المظهر و هذا وجه آخر.

و الفرق بينهما بيّنٌ، لأنّه يجب على الوجه الأوّل أن تكون الألفاظ القرآنيّة و الأخبارية إنّما تستعمل بالحقيقة لا بالمجاز، و على الثاني لايجب ذلك و إن كان يحسن كما لايخفى؛ مثال ذلك «القلم».

فعلى الوجه الأوّل هو موضوع لآلة نقش الصّور في الألواح من دون اعتبار كونها قصباً أو حديداً و لا أن يكون جسماً أو غيره و لا كون النّقش محسوساً أو معقولاً و لاكون اللّوح من قرطاس أو غير ذلك، و لذلك المعنى الكلّي موضوعات على الحقيقة و الوضع[٤] في كلّ عالم من العوالم أي في عالم العقل فإنّ الله علّم بالقلم و كذا في عالم النفس ﴿أُولئكَ كتبَ في قُلوبِهم الايمان﴾[٥] و في عالم الطبيعة ﴿إنّ عَليكُم لَحافِظينَ كراماً كاتِبين﴾[٦] و في عالم الجسم و هو القلم المحسوس من القصب و الحديد و غيرهما، فيكون استعماله في كلّ واحد من الموضوعات على الحقيقة و الوضع الأوّل.

و أمّا على الوجه الثاني فالقلم يكون في الوضع الأوّلي الإلهي موضوعاً للقلم الأعلى. ثم لمّا كان لذلك[٧] القلم مظاهر في العوالم التي تحته حسب[٨] تنزّله في القوالب

---

١. هو: هي ع م.
٢. لمعنىً... أن يكون : ـ ن.
٣. يسمّى: يتسمّى ع م.
٤. على الحقيقة والوضع: ـ ن. ج.
٥. المجادلة: ٢٢ .
٦. الانفطار: ١١.
٧. لذلك: ـ ن.
٨. حسب: بحسب ن.

فاللفظ الموضوع لهذه الحقيقة العقليّة القلمية يستعمل في تلك القوالب[١] على الحقيقة أيضاً، لاتّحاد ما بينهما. و كونُ استعماله في تلك القوالب بالحقيقة ليس على اللزوم و الوجوب كما في الأوّل يكون على الوجوب و اللزوم.

و قد ادّعى بعض المحقّقين في الثاني الوجوب أيضاً، و له وجه؛ و بالجملة، عند أهل الحقّ الألفاظ المستعملة في القرآن المجيد إنّما هي على حقائقها لا غير؛ و بعد تعرّف ذلك يسهل فهم ما يوهم التشبيه في الآيات من غير تشبيه؛ فتبصّرْ واحتفظْ[٢]! و الله يقول الحقّ؛ فقوله على الحقيقة و هو يهدى السّبيل و الحمد لله.

و ممّا ذكرنا يظهر معنى «التنزيل» و «التأويل»، لأنّ التّنزيل هو المعنى الذي يفهم باعتبار أحد الأفراد و القوالب الذي ظهر عند عقول أكثر الناس، و «التأويل» باعتبار فرد خفيّ و قالب مكنون عن الجماهير، فهما متقاربان بالحقيقة؛ و كذا يظهر معنى مراتب التأويل و البطون لأنّ ذلك باعتبار مراتب القوالب و العوالم؛ فتدبّر![٣]

مصباح

فمن ذلك قوله جلّ و عزّ: ﴿كلّ شيءٍ هالِكٌ اِلّا وجهَه﴾[٤] و قوله جلّ و علا: ﴿فأينَما تولّوا فثمّ وجه الله﴾[٥] و غير ذلك من الآيات.

و فيه وجوهٌ ثلاثه:

الوجه الأوّل، سبيل أهل النظر من حكماء الإسلام قالوا: إنّ «الوجه» في قوله سبحانه بمعنى الذّات أي كلّ شيء هالك أزلاً و أبداً و فانٍ من حيث ذاته دائماً، و ليس الموجود في الحقيقةِ إلّا الله الواحد القهّار، بمعنى أن ليس لشيء من الأشياء بنفسها شيء من الأمور، إذ كلّ الأمور تابع للشيئيّة و الوجود، و هما إنّما يكونان للأشياء من الله سبحانه.

---

١. فاللفظ... القوالب: ـ ن.

٢. احتفظ: + بذلك ج.

٣. و ممّا ذكرنا... فتدبّر: ـ ن.

٤. القصص: ٨٨.

٥. البقرة: ١١٥.

و بعضهـم دقّق النّظر و قال: الضمير في «وجهه» راجع إلى الشيء؛ بيان ذلك أنّ للأشياء جهتين و وجهين: وجه إلى الله ومن هذا الوجه صار موجوداً ذا أحكام كثيرة وآثار مرتبّة، و وجه إلى ذاته، و ليس له من هـذا الوجـه إلاّ السّـلب والفـقدان و غيرالعدم و النقصان، فمعنى الآية كلّ شيء هالك و معدوم إلاّ من الوجه الذي له إلى الله الذي منه المبدأ و إليه المعاد.

الوجه الثاني، طريقة أهل الله المؤيّد نظرهم الصّحيح بالكشف الصّريح، و وافقهم الأخبار عن الأئمّة الأطهار و هي أنّ «الوجه» في قوله سبحانه ﴿كـل شيء هـالك الاّوجهه﴾ هم الرّسل و الأنبياء و الأئمة و الأوصياء عليهم صلوات الله. بـيان ذلك بطريقين:

أوّلها[1]: إنّ «الوجه» في الوضع الإلهيّ هو ما يواجهك من الشيء؛ فوجه الإنسان هو ما يواجهك به من هذه التخطيطات و التشكيلات، و وجه الثياب هو ما يواجهك به من ظاهره، و وجه الكتاب هو ما يواجهك[2] به بحيث يتمكّن من قراءته، و وجه المسألة هو ما يواجهك به من التحقيق في حلّه، و هكذا في سائر الأشياء؛[3] فوجه الله هو ما يتوجّه به إلى الله و ليس إلاّ الأنبياء و الأولياء من حيث إنّه بالإقبال عليهم و انقيادهم و القبول لأمرهم و التديّن بدينهم يتوجّه إلى الله.

و من هذا الوجه يصحّ أيضاً أن يعبّر عن «الوجه» «بالدّين» كما ورد في أخـبار المعصومين:

فني الأوّل، ورد عن الرضا عليه السّلام في حديث أبي الصّلت قال عليه السّلام[4]: «من وصف الله بوجه كالوجوه فقد كفر، و لكن وجه الله أنبياؤه و رسله و حججه صلوات الله عليهم، هم الذين يتوجّه بهم إلى الله و إلى دينه و معرفته». و عن الصّادق عليه السّلام قال[5]: «نحن وجه الله الذي لا يهلك».

---

١. اوّلها: اوليها ج م.
٢. من الشيء... يواجهك: ـ ن.
٣. في حلّه ... الأشياء: ـ ن.
٤. عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ١٠٦.
٥. التوحيد، باب تفسير قول الله عز و جل: كل شيء هالك إلّا وجهه، الحديث ٤، ص ١٥٠.

و في الثاني، روى أبوحمزة[1] قال: «قلت لأبي جعفر عليه السّلام قول الله عزّ وجّل ﴿كلّ شيء هالك الاّ وجهه﴾ قال عليه السّلام: فيهلك كلّ شيء و يبقى الوجه إنّ الله عزّ و جّل أعظم من أن يوصف بالوجه، و لكن معناه كلّ شيء هالك إلّا دينه. و «الوجه»: الدّين[2] يؤتى منه» إلى غير ذلك من الأخبار.

و لايخفى أنّه على هذا الوجه يكون «الهلاك» بمعنى الضّلال لا بمعنى الفناء كما يظهر من الاستبعاد في قوله عليه السلام: «فيهلك كلّ شيء ويبقى الوجه» و إن كان له بالمعنى الثّاني أيضاً وجه.

و ثانيهما[3]: إنّ أوّل ما يبدو من الإنسان هو وجهه، و كذا أشرف أعضائه هو وجهه[4]، و لمّا كان الأنبياء و الأولياء هم أوائل الموجودات غاية و إبداعاً، و هم مباديء مظاهر أنوار العظمة جمعاً و تفصيلاً، وأشرف المخلوقات خَلقاً و خُلقاً، فهم من هذه الجهة وجه الله سبحانه.

الوجه الثالث: و هو[5] من الغيب المكنون و السرّ المخزون، و هو أن «الوجه» عبارة عن التّجلّي[6] الإلهيّ الجمالي أي تجليه سبحانه بأوصافه الجمالية و نعوته الكمالية. و ذلك باعتبار التورية و الحسن و الإحسان و من حيث النّعمة و الامتنان كما في الأخبار العاميّة: «رأيتُ ربّي كالقمر ليلة البدر»[7] و لمّا كان في كلّ جمال يختفي جلال و من كلّ جلال يشرق جمال صحّ أن يقال: «و بجلال وجهك الكريم أكرم الوجوه وأعزّ الوجوه الذي عنت له الوجوه» و هذا الأخير هو سرّ الوجه الثّاني؛ فتثبّتْ!

---

۱. التوحيد، نفس الباب، الحديث ۱، ص ۱٤۹.

۲. الدّين: الذي (التوحيد) وما في النّص أصحّ.

۳. ثانيهما: ثانيتهما م ج.

٤. وكذا... وجهه: ـ ع.

٥. هو: هم م.

٦. التجلي: تجلى ن.

۷. في هذا المعنى راجع: مسند أحمد، ج ۲، ص ۲۷٥ و ۲۹۳.

مصباح

و من ذلك نسبة «العين»، قال سبحانه: ﴿ولتصنَعَ على عَيني﴾[۱] و قال عليّ عليه السّلام: «أنا عين الله»[۲]: فاعلم أنّ عَينَ الله هو الإنسان الكامل، لأنّ الله عزّ و جلّ ينظر إلى الخلق بواسطته نظر الرّحمة، قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ في الفصّ الآدميّ[۳]: «و هو للحقّ بمنزلة إنسان العين من العين الذي به يكون النظر و هو المعبَّر عنه بالبصر فلهذا سمّى «إنساناً» فإنّه به نظر الحق إلى الخلق فيرحمهم» ـ انتهى. يعني[۴] إنّ الإنسان للحقّ سبحانه بمنزلة إنسان العين من العين الذي به يكون النّظر و هو أي إنسان العين هو المعبّر عنه بالبصر فكما أنّ[۵] العين لايصدر منها الإبصار إلّا بالقوّة الباصرة المسّماة بإنسان العين فكذا لاينظر الله إلى العالم إلّا بالإنسان فلذا سمّي «انساناً» فإنّه به نظر الحقّ إلى خلقه تشبيهاً له بالباصرة.

مصباحٌ

و من ذلك إثبات «اليد»، و فيها ورد روايات كثيرة خارجة من العدّ: فاعلم بعد ماتذكّرت من الأصول أنّ ﴿يدالله فوق أيديهم﴾[۶].

و «اليد» في وجه عبارة عن صفة القوّة و القدرة قال عزّ و جلّ: ﴿السّماء بنيناها بأيدٍ﴾[۷] أي بقوّة و قال تعالى: ﴿و السّمواتُ مَطويّاتٌ بيمينه﴾[۸] فعن الصّادق عليه السّلام أنّه قال فيه[۹]: «اليمين: اليد، و اليد: القوّة والقدرة، يقول سبحانه: و السّماوات مطويّات بقدرته و قوّته».

و في وجه آخر، النّعمة[۱۰] و هو مستفيض مشهور. و التحقيق أنّ اليدين في «الله»

---

۱. طه: ۳۹.
۲. التوحيد، ص ۱٦٤ و ۱٦٥؛ بحار، ج ٤، ص ۹.
۳. فصوص الحكم، ص ٥٠.
٤. يعني: بمعنى ن.
٥. فكما أنّ: فكان ن.
٦. الفتح: ۱۰.
۷. الذاريات: ٤۷.
۸. الزمر: ٦۷.
۹. التوحيد، ص ۱٦۲.
۱۰. التوحيد، ص ۱٥۳.

سبحانه عبارتان عن صفتَي الجلال و الجمال اللّتَين هما مبسوطتان بالرحمة و القهر. و بحسب مقتضاهما كان الله كلّ يوم هو في شأن، قال سبحانه مخاطباً لإبليس: ﴿مامَنعك أن تسجد لما خلقتُ بيديّ﴾ [١] أي بهاتين الصّفتين، و بذلك خَصَّ آدم من بين الموجودات.

و للشيخ مُحيي الدّين ـ رحمه الله ـ في هذا المقام كلام ينبغي إيراده، قال ـ رحمه الله ـ في الفتوحات [٢]:

«السّؤال الرّابع و الأربعون: لِمَ سمّاه يعني آدم بشراً؟

الجواب: قال تعالى: ﴿مامَنَعك اَن تَسْجُدَ لِماٰ خَلَقْتُ بيديّ﴾ [٣] على جهة التشريف الإلهيّ فقرينة الحال تدلّ على مباشرة خلقه بيدَيْه بحسب مايليق بجلاله فسمّاه «بشراً» لذلك، إذ «اليد» بمعنى القدرة الأشرف فيها على من شرف عليه، «و اليد» بمعنى النّعمة مثل ذلك، فإنّ النّعمة و القدرة عمّت جميع الموجودات؛ فلابدّ أن يكون لقوله، «بيدَيَّ» أمرٌ معقول، له خصوص وصفٍ بخلاف هذين، و هو المفهوم من لسان العرب الذي [٤] نزل القرآن بلغتهم، فإذا قال صاحب اللسان إنّه فعل هذا بيده فالمفهوم منه رفع الوسائط. و كانت نسبة آدم في الجسوم الإنسانية كالعقل الأوّل في العقول. و لمّا كانت الأجسام مركبّة طلبت اليدين لوجود التّركيب و لم‌يذكر ذلك في‌العقل الأوّل لكونه غيرمركّب و ليس بعد رفع الوسائط في التّكوين مع ذكر اليدين الاّ أمرٌ من أجله يسمّى «بشراً» و سرَتْ هذه الحقيقة في البنين [٥] فلم‌يوجد أحد منهم إلّا عن مباشرة» ـ انتهى كلامه الشريف.

و اعلم أنّ «اليد» في وجهٍ عبارة عن الإنسان الكامل كما قال عليّ عليه السّلام: «أنا يدالله» [٦] و ذلك لكونه أكمل مظهر للصفتين.

و في وجه آخر يعبّر بيد الله عن يد الإنسان الكامل و ذلك لكمال المضاهاة و لسرّ

---

١. ص: ٧٥.
٢. الفتوحات، ج ٢، ص ٧٠.
٣. ص: ٧٥.
٤. الذي: الذي‌ن ع.
٥. البنين: التبيين ن.
٦. التوحيد، ص ١٦٤.

المحبوبية التّامة التي بها صار الله كلَّ العبد فتبصَّر! وقد روي عن الصّادق عليه السّلام انّه قال: «إنّ لنا مع الله حالات هو فيها نحن، و نحن هو، و مع ذلك هو هو و نحن نحن» فتثبّتْ! والله يقول الحقّ و هو يهدي السبيل و الحمد لله أوّلاً و آخِراً.

تَذْنيبٌ

و ممّا يناسب ذكره في المقام و تفرّدتُ بفهمه من بين العلماء الأعلام هو أنّه قد ورد عن الصّادقين عليهما السلام في دعاء غسل اليد اليمنى في الوضوء[١]: «اللّهمّ أعطِني كتابي بيميني و الخلد في الجنان بيساري» فأشكل عليهم معنى إعطاء الخلد في الجنان باليسار، فأوّلوا تأويلاتٍ بعيدة و جاؤا بمحامل غير سديدة نقلها شيخنا البهائي رحمه الله في أربعينه.

و الذي ظهر لي هو أنّك قد عرفت أنّ الجنّة هي مظهر الصّفات الجماليّة و هي جهة الحقيّة و عن يمين الرّب سبحانه، و النّار هي مظهر الصّفات الجلالية[٢] و هي جهة الخَلقيّة[٣] و عن يسار الرّبّ عزّ شأنه، و ذلك ممّا ثبت بالكشف و البرهان. فالسّالك إلى الله عزّ و جلّ ـ و إن تقدّس هو جلّ مجده عن المكان و المكانيات إنّما يتوجّه إليه سبحانه من حيث أنّ يمينه يحاذي يسار الحقّ و يساره يحاذي يمين الحقّ عزّ شأنه[٤] لأنّ يمين العبد لمّا كان أشرف جهاته أعطى كتابه بيمينه أي كتب له بالسّعادة و الفوز بالدرجه الرفيعة، و لمّا كانت الجنة وقعت عن يمين الحقّ عزّ مجده الذي هو بالنسبة إلى السّالك يسار، لزمه أن يسأل إعطاء الخلود في الجنّة بيساره الذي هو يمين الحقّ و بالجملة، الخلق لمّا كان عكوس أنوار الرّبوبيّة فالأمر منعكس، ينبّهك على ذلك المرآة التي جعلها الله أعظم مثال له في العالم؛ فتبصر!.

---

١. بحار، ج ٧٧، ص ٣١٩.

٢. الجلالية: الجمالية ج.

٣. الخلقية: الخليقة ع م.

٤. شأنه: + وذلك ممّا ثبت بالكشف ع.

مصباح

و من ذلك نسبة «الجَنْب» إليه عزّ شأنه قال تعالى: ﴿أنْ تقولَ نفسٌ يا حَسْرتا على ما فَرّطتُ في جَنبِ الله﴾[١] فبعضهم ذهب إلى أنّه بمعنى الطاعة، قالوا معنى: «مافرّطت في جنب الله: قصّرت في طاعة الله» و كذا قول أميرالمؤمنين عليه السّلام: «أنا جنب الله»[٢] يعني به أنا الذي ولايتي طاعة اللّه و هذا كما ترى! و الذي سنح ببالي هو أنّ جنب الشيء هو ما يقرب منه، يقال: فلان في جنبي أي قريب منّي؛ نزّل قرب الشّرف و المرتبة مكان قرب المكان و المنزلة؛ فعلى هذا قوله عزّوجّل: ﴿ان تقول نفس يا حسرتا على بما فرّطت في جنب الله﴾ أي في قرب الله منّي و علمه بما ما صدر منيّ و شهوده و إحاطته بكلّ شيء. و يظهر ذلك لأهل الإنكار في القيامة الّتي فيها تبلى السّرائر و تظهر الحقائق و الضمائر، فيقولون هذا القول تحسّراً و تأسّفاً على مافاتهم من التزام رعاية هذا القرب إذ في هذا اليوم يكشف الغطاء، و يظهر حقائق الأشياء قال تعالى: ﴿لَقَد كُنتَ في غَفلةٍ مِن هذا فكَشْفنا عَنك غِطائك فبصرُك اليوم حديدٌ﴾[٣].

و أمّا قول عليّ عليه السلام: «أنا جَنب الله» و قوله عليه السّلام[٤] «أنا جنب الله الذي قال تعالى[٥]: ﴿ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله﴾ فمعناه أنا أقرب الخلائق إلى الله، و عند كشف الأغطية عن أبصار[٦] الجاحدين و المنكرين لمرتبتي و رؤيتهم يوم القيامة قربي من الله تعالى و منزلتي تقول النّفس الّتى تخلّفتْ عنّي و جحدتْ مقامي و ولايتي تحسراً لقد فرّطتُ و قصّرتُ في موالاة من قرب من الله هذا القرب و الدّنوّ الذي يقضى منه العجب و ضللت في اتّباع غيره و عميت عن مشاهدة قربه، ﴿فيومئذٍ لايَنفعُ نفساً ايمانُها لم تكن آمنتْ من قبلُ اَوْ كسبتْ في ايمانِها خيراً﴾[٧]. نعوذ بالله من سوء العاقبة في الدّنيا و الآخرة.

و لي في تصحيح معنى «الجَنب» تحقيق آخر و هو أنّ «الجنب» عبارة عن عالم

---

١. الزمر:٥٦
٢. التوحيد، ص ١٦٤.
٣. ق: ٢٢.
٤. التوحيد، ١٦٥.
٥. قال تعالى: يقول (التوحيد).
٦. ابصار: الأبصارن.
٧. الأنعام: ١٥٨.

الأرواح العالية و النفوس القدسية، إذ في الإنسان إنّما تنتسب النّفس إلى الجنبين فكذا فيما فوق الإنسان كما روي عن النبّي صلّى الله عليه و آله أنّه قال[١]: «أعدى عدوّك نفسك التي بين جنبيك» و ممّاينبّه على ذلك تصديره عزّ و جّل الآية بالنفس و ذكره سبحانه تأسّفها و تحسّرها[٢] على جوهرها الشّريف بأن صرفت حظّها في الفانيات و أعرضت عن الباقيات و طلبت الشهوات الدنيّة و صارت من جنسها فزهقتْ و بَعُدَتْ عن أن ترجع إلى عالمها أي العالم العقلي و الصفّ الملكي، فتأسّفها إنّما يكون في اليوم الآخر حين يظهر لها أنّها من عالم شريف إلهّي و من صُقع رفيع ربوبّي و قد مكّن الله له أن يصّعّد إلى ما نزل منه و يرتقي إلى ما بعد عنه و هي لم‌تسلك هذا السّبيل ولم‌تسمع إلى النبي الدّليل فهي في عذاب وبيل و ظلّ ذي ثلاث شعب لا ظليل، و هو[٣] عالم الأجسام الممتدّة في الجهات الثّلاث التي يعبّر عنها بالوراء أو في سموم و حميم و ظلّ من يحموم الذي هو عبارة عن الوساوس الشيطانيّة و الأخلاق الحيوانيّة الّتي لأصحاب الشّمال و يعبّر عنها «بالشمال» فتبصر! فإنّ ذلك من الأسرار الغامضة.

مصباح

و من ذلك نسبة «القلب» إليه عزّ شأنه، كما ورد عن أميرالمؤمنين صلوات الله و سلامه عليه من قوله:« أنا قلب الله»[٤] و معنى ذلك أنّه لمّا كان الإنسان هي العين المقصودة و الغاية القصوى من إيجادالعالم و إبقائه فلا محالة بواسطته[٥] يصل الفيض من الله إلى الموجودات و يدوم التجلّيات في الدّنيا و الآخرة للماهيّات، فمن ذلك ترى الدنيا باقية مادام هذا الإنسان فيها و الكائنات تتكّون و المسخّرات يتسخّر، فإذا انتقل إلى الدّار الأخرى مارت هذه السّماء موراً و سارت الجبال سيراً و دكّت الأرض دكّاً كما روى صاحب الكافي بإسناده عن الصادق[٦] عليه السّلام قال: «لو بقيت

---

١. بحار، ج ٦٧، ص ٣٦.
٢. تأسفها وتحسّرها: تأسّفاً و تحسّراً ع.
٣. هو: هى ع م.
٤. التوحيد، ص ١٦٤.
٥. بواسطته: بواسطة ن.
٦. الكافي، ج ١، ص ١٧٩.

الأرض بغير إمام ساعة لساخت بأهلها» و عن الباقر[1] عليه السلام قال: «لو أنّ الإمام رُفع من الأرض ساعة لماجت بأهلها كما يموج البحر بأهله» فظهر أنّ الفيض الدّائم و التّجلّي المتقادم للعالم إنّما هو بوساطة الإنسان الكامل و ببركة وجوده الشّامل، فهو للعالم بمنزلة القلب للإنسان، لأنّه بواسطة القلب يصل فيض الروح إلى عالم البدن، و لذلك قيل: «الإنسان الكامل قلب العالم» و لا شكّ أنّ عليّاً عليه السّلام أكمل الكُمَّل،[2] لأنّه نفس رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ و نوره، فهو قلب الله إذ بواسطتها يصل الفيض من المبدأ الأعلى إلى الإنسان الكبير الذي هو العالم؛ فتبصّرْ! و لايتوهّم أنّ القلب هذا اللّحم الصّنوبريّ كلاّ و حاشا بل هي اللّطيفة الإنسانيّة و هي أشرف أعضاء[3] الإنسان و هي في الحقيقة تنزيل الروح إلى رتبة قريبة من النّفس؛ و لها وجه إلى النّور المحض و هو الرّوح، فيسمّى بهذا الاعتبار «صدراً» قال الله تعالى: ﴿أفمن شرحَ الله صدرَهُ للاسلامِ فهو عَلى نورٍ من ربِّه﴾[4] و لها وجه إلى النّفس و الطّبيعية فيسمّى «فؤاداً».

مصباح

و من ذلك نسبة «الرّوح»، قال تعالى: ﴿ونفخت فيه من روحى﴾[5] أي الرّوح الأعظم و هو النّور المحمّدي صلّى الله عليه و آله. و النسبة إنّما هو على طريقة الاصطفاء كما قال:﴿بيتى﴾[6]

مصباح

و من ذلك نسبة «الحُجَزَة» و هي معقد الإزار، و ورد عن الأئمّة عليهم السّلام أنهّم

---

١. نفس المصدر.
٢. الكمّل: الكمال ع م.
٣. أعضاء: أجزاء م ج.
٤. الزمر: ٢٢.
٥. الحجر: ٢٩
٦. إشارة إلى الآية ١٢٥ من البقرة: ﴿أَن طَهِّرا بَيْتِي لِلطّائفينَ﴾.

قالوا: «نحن آخِذون بحجزة نبيّنا و محمّد آخذ بحجزة الله»[١] و فسّروها عليهم السّلام بحجاب من نور[٢]، و تارةً بالدّين[٣]، و المعنى كأنّه الاسم الذي يقتضي ظهور الدّين و يوجب إنزال الشّرائع من ربّ العالمين.

---

١. التوحيد، ص ١٦٥ وفيه: «إنّ رسول الله (ص) يوم القيامة آخذٌ بحجزة الله، و نحن آخذون بحجزة نبيّنا».

٢. نفس المصدر، ص ١٦٦:« ثم قال: «و الحجزة النور».

٣. نفس المصدر: «يجيء رسول الله آخذاً بدين الله، و نجيء نحن آخذين بدين نبيّنا».

الحديث التاسع

روى ثقة الإسلام ـ رضي الله عنه ـ في جامعه الكافي[1] و صدوق الطائفة في توحيده[2] بإسنادهما عن هشام بن الحكم في حديث الزّنديق الذي أتى أبا عبد الله عليه السّلام، فكان من قول أبي عبد الله عليه السلام له:

«لايخلو قولك: إنّهما إثنان من أن يكونا قديمين قويّين، أو يكونا ضعيفين، أو يكون أحدهما قويّاً و الآخر ضعيفاً، فإن كانا قويين فلِمَ لايدفع كلّ منهما صاحبه و يتفرّد بالتّدبير و إن زعمت أنّ أحدهما قويّ و الآخر ضعيف ثبت أنّه واحد كما نقول للعجز الظاهر في الثّاني؛ و إن قلت إنهّما إثنان لم يخل من أن يكونا متفقين من كل جهة أو مفترقين من كلّ جهة، فلمّا رأينا الخلق منتظماً و الفلك جارياً و اختلاف اللّيل و النّهار و الشّمس و القمر، دلّ صحّة الأمر والتّدبير و ايتلاف الأمر أنّ المدبّر واحد. ثم يلزمك إن ادّعيت اثنين فلا بّد من فرجة بينهما حتى يكونا اثنين، فصارت الفرجة ثالثاً بينهما قديما معهما فيلزمك ثلاثة، فإن ادّعيت ثلاثة، ألزمك ما قلنا في الاثنين حتى يكون بينهم فرجة فيكونوا خمساً ثمّ يتناهىٰ في العدم إلى ما لا نهاية له في الكثرة.

و الحديث طويل أخذنا منه موضع الحاجة و ذلك لأنّه قد اختلف

---

١. الكافي، ج ١، ص ٨٠.   ٢. التوحيد، ص ٢٤٣.

في شرح هذا المقام اختلافاً كثيراً.

شرح: قال في القاموس: «الزنديق بالكسر من الثنوّية، أو القائل بالنّور و الظّلمة، أو من لايؤمن بالآخرة و بالرّبوبية، أو مَن يبطن الكفر و يظهر الإيمان، أو هو معّرب «زَنْدين» أي دين المرئة» ـ انتهى. و قيل: إنّه معرّب زنديّ منسوب إلى «زَنْد» و هو كتاب مشهور للمجوس[1] و المراد به هنا المعنيان الأوّلان كما لا يخفى و هاهنا تعليقات:

تعليق

قال أستاذنا مؤيّد الدّين و حجة الله في العالمين ـ أدام الله فيضه المبين ـ في جامعه الوافي[2] في شرح ذلك الحديث بهذه العبارة: «قوله عليه السّلام:«لا يخلو قولك» إلى قوله: «فإن قلت: برهان مبني علىٰ ثلاث مقدمّات مبيّنة في كتب الحكمة مضمّنة في كلامه عليه السلام».

إحديها: إنّ صانع العالم لابد أن يكون قويّاً مستقلاً و التّدبير لكلّ واحد و للجميع.

و الثّانية عدم جواز استناد[3] حادث شخصيّ إلى موجِدَين مستقلّين بالإيجاد.

و الثالثة استحالة ترجيح أحد الأمرين المتساويين على الآخر من غير مرجّح[4]. و قد وقعت الإشارة إلى الثلاث بقوله عليه السلام: «فلم لايدفع كلّ واحد منهما صاحبه و يتفرّد بالتّدبير» ثمّ دفع كلّ واحد منهما صاحبه مع أنّه محال في نفسه مستلزم للمطلوب.

و قوله عليه السّلام: «لم‌يخل» برهان آخر مبنيّ على ثلاث مقدمات حدسيّة:

أحديها: إنّ كلّ متّفقين من كلّ وجه بحيث لا تمايز بينهما أصلاً لايكونان اثنين؛ بل هما واحد ألبتّة، كما قيل[5]: «صرف الوجود الذي لا أتمّ منه كلّما فرضته ثانياً فإذا

---

۱. انتهى... للمجوس: ـ ن.

۲. الوافي، ج ۱، باب الدليل على أنّه واحد، ص ۷۳.

۳. استناد: اسناد ن.

٤. مرجّح: ترجيح ن.

٥. القائل هو الشيخ الإشراقي السهروردي: في مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تحقيق هانري كربين، ج ۱، التلويحات، ص ۳٥.

نظرت فهو هو».

و الثانية: إنّ كلّ مفترقين من كل جهة لايكون صنع أحدهما مرتبطاً بصنع الآخر و لا تدبيره مؤتلفاً بتدبيره من حيث يوجد منهما أمر واحد شخصي.

و الثالثة: إنّ العالم أجزاؤه مرتبطة بعضها ببعض كأنّ الكلّ شخص واحد.

و قوله عليه السلام: «ثمّ يلزمك» إمّا برهان ثالث مستقل على حياله، و إمّا تنوير للثاني و تشييد له على سبيل الاستظهار بأن يكون إشارة إلى إبطال قسم ثالث، و هو أن يكونا متّفقين من وجه و مفترقين من وجه، فيقال: لو كانا كذلك يكون لا محالة مابه الامتياز بينهما غير ما به الاشتراك فيهما، فيكونوا ثلاثة».

ثمّ قال دام ظلّه :«و إن فسّرنا قوله:«متّفقين من كل وجه» بالاتّفاق في الحقيقة و إن تعدّد في الوجود لم نحتج إلى المقدّمة الأولى بل يبطله بقوله «ثمّ يلزمك» ـ انتهى كلامه الشّريف.

تعليق

أقول: الذي يخطر بالبال في شرح هذا[1] الحديث الشديد العضال هو أنّ هذا الخبر بتمام ما نقلنا برهان وحداني تامّ الأجزاء مستوفى الشقوق و الأرجاء، لكن فيه تقديم و تأخير بين بعض الشقوق مع توسيط الغير بينهما، و ذلك لفوائد يظهر في طيّ الكلام:

بيان ذلك: إنّه لوكان فاعل العالم إثنين فلايخلو من أن يكون كلاهما قويّين، بمعنى أن ليس كل واحد منهما تحت حيطة الآخر و سلطانه، و يكون كلّ منهما مشتملاً على جميع مراتب ماسواه من المفعولات قويّاً عليها، قاهراً لها، كما هو شأن الفواعل، أو لايكونا كذلك، و الثاني لايخلو أيضاً من أحد قسمين: إمّا أن يكون أحدهما قويّاً بالمعنى الذي ذكرناه و الآخر ضيعفاً أي يكون أحدهما فوق الآخر و محيطاً به و قاهراً له، فهو الذي نقوله و نؤمن به، لأنّا قد أثبتنا في العالم فواعل كثيرة لكنّها مسخرّة عاجزة ضعيفة تحت قوة قاهرة أحدّية و متقلبّة في يد هي فوق الأيدى

---

١. هذا: ـ ن.

الهالكة و إلى ذلك أشار بقوله عليه السّلام: «و إن زعمت أنّ أحدهما قويّ و الآخر ضعيف ثبت أنّه واحد كما نقول[1] للعجز الظّاهر في الثاني» ثبت وحدة الفاعل الحقّ كما نحن نقول و نعتقد و ذلك بسبب العجز الظّاهر في الثاني[2] الذي يخرجه عن كونه فاعلاً حقّاً بل يكون من الوسائط؛ و إمّا أن يكون كلاهما ضعيفين فيكون كلاهما تحت ثالث قوي عليهما فلايصلحان للألوهيّة و صانعيّة[3] العالم. و لمّا كان هذا الشقّ ظاهر البطلان أعرض عليه السّلام عن ذكره صفحاً.

و أمّا الأوّل و هو أن يكون كلاهما قويّين قاهرين فله ثلاثة شقوق ذكر عليه السّلام أحد شقوقها في أوّل الكلام و أبطله بقوله: فلِمَ لايدفع» ـ إلى آخره؛ ثم بعد ذكر القسمين الذين ذكرناهما ذكر شقّين من هذه الثلاثة لئلاّيكون للسّائل مجال معاودة للسّؤال، و نحن قد أخّرناها بتمامها ليتّضح حقيقة الحال.

فنقول: إذا كانا[4] قويّين قاهرين فإمّا أن يكون من شأن كل منهما أو أحدهما و في إمكانه أن يغلب على الآخر و يقهره فلِمَ لايغلبه و يدفعه لأنّ القوّة و الإمكان في الأمور العالية عن المواد يكون بالفعل لأنّها ليست لها حالة منتظرة، و إلى هذا أشار عليه السّلام بقوله: «فَلِمَ لايدفع كل منهما صاحبه ويتفرّد بالتّدبير» أو ليس من شأنهما ذلك، فإمّا أن يكون ذلك لكونهما متفقين في الحقيقة بأن يكونا فردين لطبيعة نوعية أو جنسية و في درجة واحدة من الوجود و الشيئية، و ذلك لأنّ أفراد الحقيقة الواحدة لايفعل بعضها في بعض كما ثبت في مظانّه، أو لكونهما مختلفين في الحقيقة متبائنين كمال المبائنة و من كلّ جهة، كما الأمر في الأضداد الحقيقية[5]، و ذلك لأنّ كلاًّ من الضدين الحقيقيين في درجة واحدة متقابلة كالنقطتين الواقعتين في طرفَي الخط.

فإن كان الثاني أي يكونان مختلفين من كلّ جهة و لا شكّ أنّ فعل المتخالفين يكون على الخلاف حسبما اقتضتْه حقيقة التخالف ـ و إن شئت زيادة البيان فانظر إلى فعلَي

---

١. نقول: ـ ن.
٢. الثاني: + الذي يخرجه عن كونه فاعلاً ع.
٣. صانعية: مانعية ن.
٤. كانا: كان ن.
٥. الحقيقية: الحقيقة ج.

السّواد و البياض كيف يكونان متخالفين طبق مخالفة أصليهما فإنّ شأن أحدهما التفريق و من الآخر التجميع ـ ولمّا نظرنا إلى العالم وجدنا كلّ جزء منه مرتبطاً بالآخر مؤتلفاً منه محتاجا إليه بحيث يكون الكّل شخصاً واحداً، بل إنسان واحد، كما يراه أهل الله أيقنّا و جزمنا بأن ليس ذلك صنع فاعلين مختلفين.

و أيضاً، لمّا فرضنا مختلفين كمال الخلاف و لا شكّ أنّ طبيعة أحدهما يقتضي الإيجاد لما[1] نشاهد من وجود العالم فلابدّ أن يكون الآخر يقتضي الإعدام ليتحقّق كمال المخالفة، و ذلك يستلزم فساد العالم أي يلزم أن يكون موجوداً و معدوماً معاً في آنٍ واحد أو لا موجوداً و لا معدوماً، كما قال سبحانه ﴿لو كان فيهما آلهةٌ الّا اللّه لَفَسَدَتا﴾[2] وإن كان الأول أي أن يكونا متفقي الحقيقة فهو يستلزم التّعدّد أكثر من اثنين بل يلزم عدم تناهي القدماء لأنّهما إن اشتركا في الحقيقة ـ مثلاً في وجوب الوجود - فلابدّ أن يتميّزا و أقلّ ذلك بأن يتميّزا بأمر واحد وجودي، واحد منهما يتميز بوجوده فيه، و الآخر يتميز بسلبه عنه، و ذلك يستلزم التثليث فيكون ذلك الثالث قديماً معهما[3] و ذلك ظاهر و يكون واجب الوجود، إذ ليس معلولاً لأحدهما لعدم الترجيح، و لا لكليهما لامتناع التوارد، و لاستلزامه افتقار أحدهما إلى الآخر في وصفه، لأنّ المقدّر أنّ ذلك الأمر قائم بواحد منهما، فبقي أن يكون ذلك الأمر واجب الوجود مثلهما، فيتماثلون فيحتاج إلى أمرين آخرين على الأقلّ، بأن يتّصف إثنان من الثّلاثة بالأمرين و يسلب هذان الأمران عن الأخر حتى يتميز الثّلاثة و هكذا إلى غير النّهاية.

تعليق

فإن قلت: إنّما أبطلتم كونهما متّفقين في الذّات و مختلفين بالجهات، لكن بقي أنّه لِمَ لايجوز أن يكون في الوجود صانعان مستقّلان متبائنان بالذّات كمال التّباين و

---

١. لما: كمان.
٢. الأنبياء : ٢٢
٣. معهما: ـ ن.

يشتركان في لزوم وجوب الوجود بذاتيهما المختلفين فيكون كلّ واحد منهما واجب الوجود بذاته.

قلنا: أمّا أولاً، فذلك ممتنع بعين ما ذكرنا في المتّفقين بالذّات، بل يشبه أن يكون هذا أحد احتمالات إثبات الفرجة.

بيان ذلك: إنّ القائل باختلاف الواجبين في الحقيقة يلزمه أن يقول باشتراكهما في وجوب الوجود و إلّا لم‌يكونا إلهين اثنين، لأنّ الإله مايجب وجوده بالنّظر إلى ذاته كما لايخفى، فثبت وجود ثلاثة أشياء: إثنان منها هما الواجبان، و واحد منها هو وجوب الوجود، و لا شكّ أنّ لكلّ واحد من الواجبين نسبة خاصّة إلى طبيعة وجوب الوجود ليست تلك النسبة للآخر إليها و ذلك ظاهر، و إلّا لاتّحدا و يجب أن تكون هاتان[1] النسبتان نسبتي وجوب و إلّا لم‌يكونا واجبين فيلزم وجود خمسة: إثنان هما الواجبان، و واحد هو وجوب الوجود، و إثنتان هما النّسبتان، و هكذا إلى مالانهاية له؛ فتدبّر!

و أمّا ثانيا، فلأنّ الاشتراك في اللاّزم العرضي يستلزم الاشتراك في الذّاتي ألبتة لأن هذا اللازم إمّا أن يستند إلى ذاتَي الواجبين، أو إلى ذاتيّ لهما، لا سبيل إلى الأوّل، لأنّه يلزم توارد العلّتين على معلول واحد و هو باطل مطلقاً مع أنّه يلزم كون الفاعل قابلاً و هذا أشنع عقلاً و نقلاً[2].

و بوجه آخر: لابدّ أن يكون بين العلّة و المعلول نسبة بسيطة أحديّة[3] و إلاّ فليصدر كلّ شي عن كلّ شيء و ذلك محال قطعاً. و هذه النّسبة ليست إلّا ذات كلّ واحد منهما، و لهذا صدق عليهما العلّة و المعلول بالذّات، فإذا وجد هذا المعلول عند أمر آخر وجب أن تكون هذه الذّات يوجد عنده و الّا لتخلّف عن مقتضاها فيشترك الأمران في هذه الذّات[4] المقتضية، فتكون هذه الذّات ذاتياً لهما فثبت المطلوب؛ و هذا واضح بحمد اللّه.

---

١. هاتان: هاتين ن.

٢. لما ورد ان اللّه لايوصف بخلقه. منه.

٣. أحدية: واحدية ن.

٤. يوجد... الذات: ـ ن.

تعليق

قد ظهر من هذا الخبر أنّ غير المتناهي ممّا يمتنع وجوده مجتمعاً كان أو مرتباً على مطابقة البرهان.

و أيضاً، يظهر منه بطلان الأمر الاعتباري كما يعتبره القوم إذ لو ثبت وجوده لم يتمّ الدّليل كما لايخفى؛ فتدبّر!

تعليق

اعلم أنّ للقوم في نفي الشّريك عن اللّه تعالى دلائل كثيرة قد أطنبوا الكلام في بيانها لكن البرهان الأعلى للمنفيّ[1] هو ما نصّ اللّه عليه في كتابه بقوله: ﴿لو كان فيهما آلِهَةٌ اِلّا اللهُ لَفَسَدَتا﴾[2] و قد أشار إليه الصادق عليه السّلام في هذا الخبر و جعله أحد شقوق الدّليل و قد بيّـنّا نحن مرامه على التفصيل. و يُعجبني في هذا المقام ذكر كلام للشيخ العربي رضي الله عنه:

قال في الباب الثاني و السبعين و المائة من الفتوحات[3]: «اعلم أنّ التّوحيد هو التّعمّل في حصول العلم في نفس الإنسان أو الطّالب بأنّ اللّه الذي أوجده واحد لا شريك له في الألوهيّة، قال تعالى: ﴿لوكان فيهما آلهة الّا الله لفسدتا﴾ و قد وجد الصّلاح و هو بقاء العالم و وجودُه فدلّ على أن الموجِد له لو لم يكن واحداً ما صحّ وجود العالمَ؛ هذا دليل الحقّ فيه على أحديّته و طابق الدّليل العقليّ في ذلك، ولو كان غير هذا من الأدلة أدلّ منه عليه لعدل إليه و جاء به.

و قد تكلّف قوم في الدلالة عليه بطريق آخر و قدحوا في هذه الدلالة، فجمعوا بين الجهل فيما نصبه الحقّ دليلاً على أحديّته و بين سوء الأدب:

فأمّا جهلهم فكونهم ما عرفوا موضع الدّلالة على توحيده في هذه الآية حتى قدحوا فيه.

---

١. المنفي: المتقي ن ج ٢. الأنبياء: ٢٢.
٣. الفتوحات، ج ٢، ص٢٨٨ – ٢٩٠ مع تصرّف بالتخليص.

و أمّا سوء الأدب فمعارضتهم بما دخلوا فيها بالأمور القادحة فجعلوا نظرهم في توحيده أتمّ في الدلالة مما دلّ به الحق على أحديّته. و ما ذهب إلى هذا إلّا المتأخّرون من المتكلّمين النّاظرين في هذا الشّأن، و أمّا المتقدّمون[1] فما عرجوا عن هذه الدلالة و سَعَوا في تقريرها و أبانوا عن استقامتها أدباً مع اللّه تعالى و عِلْماً بموضع الدلالة منها.

و اعلم أنّ الكلام في توحيد الله من حيث كونه إلهاً فرعٌ عن إثبات وجوده، و هذا باب التّوحيد فلا حاجة لنا في إثبات الوجود، فإنّه ثابت عند الذي نازَعَنا في توحيده. و أمّا إثبات وجوده فمُدرَك بضرورة العقل الوجود ترجيح الممكن بأحد الحكمين؛ و أمّا أحديّة الذات فلا يعرف[2] لها ماهيّة حتى يحكم عليها، لأنّها لايشبه شيئاً من العالم و لايشبهها شيء فلايتعرّض العاقل إلى الكلام في ذاته إلّا بخبر من عنده و مع إتيان أخباره[3]، فإنّا نجهل نسبة ذلك الحكم إليه لجهلِنا به، بل نؤمن على ما قاله و على ما يعلمه هو، فإنّ الدليل لايقوم إلّا على نفي التشبيه شرعاً و عقلاً؛ فهذه طريقة [قريبة][4] عليها أكثر علماء النّظر.

و أمّا الموحّدون بنور الايمان الزّائد على نور العقل و هو الذي يعطي السّعادة و هو نور[5] لايحصل عن دليل أصلاً وإنّما يكون عن عناية إلهيّة بمن وجد عنده، و متعلّقه صدق المخبر فيما أخبر به عن نفسه خاصّة، ليس متعلّق الايمان أكثر من هذا، فإن كشف متعلّق الخبر فبنور آخر ليس نور الايمان، لكن[6] لايفارقه نور الايمان.

و بالجملة، فذلك النّور هو الذي يكشف له عن أحديّة نفسه و أحديّة كلّ موجود الذي بها يتميز عن غيره سواء كان ثَمّ صفة يقع فيها الاشتراك أو لايكون لابدّ من أحديّة يخصّه يقع بها الامتياز له عن غيره. فلمّا كشف للعبد هذا النّور الكاشف عن أحديّة الموجودات علم قطعاً بهذا النور أنّ الله تعالى له أحدية يخصّه؛ فإمّا أن يكون عينه فيكون أحدية الذّات أحديّة المرتبة، و إمّا أن يكون أحدّية المرتبة فيوافق

---

١. المتقدّمون: + كأبي حامد و إمام الحرمين و أبي اسحق الاسفرايني و الشيخ أبي الحسن (الفتوحات).
٢. تعرف (الفتوحات): يعرف جميع النسخ.
٣. اخباره: الخبر (الفتوحات).
٤. قريبة (الفتوحات): غريبة جميع النسخ.
٥. نور: ـ ن.
٦. لكن: ـ ن

الكشفُ الدّليلَ النّظري و يعلم قطعاً أنّ الذّات على أحديّة تخصّها[1] هي عينها و هذا معنى قول أبي العتاهية[2]:

و في كلّ شيء له آية　　　تدلّ على أنّه واحد

و تلك «الآية» أحديّة كلّ معلوم سواء كان كثيراً أو غير كثير فإنّ للكثير[3] أحديّة الكثرة» - انتهى كلامه الشّريف.

---

١. تخصها: تختصّهان.
٢. الأنوار الزاهية في ديوان أبي العتاهية، ص ٧٠.
٣. للكثير: للكثرة (الفتوحات).

الحديث العاشر

ما روي في الكتابين[1] بإسنادهما عن عبد الأعلىٰ، قال: قلتُ لأبي عبدالله عليه السّلام: أصلحك الله هل جعل في النّاس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال: فقال: لا. قلتُ: فهل كُلِّفوا المعرفة؟ قال: لا، علىٰ الله البيان، ﴿لا يكلّف الله نفساً إلّا وسعها﴾[2] و ﴿لا يكلف الله نفساً إلّا ما آتيها﴾[3]. قال: و سألتهُ عن قوله تعالى: ﴿وما كان الله ليضلّ قوماً بعدَ إذْ هَديهم حتى يبين لهم ما يتّقون﴾[4] قال: حتى يعرّفهم مايرضيه و يسخطه.

شرح ما لعلّه يحتاج إلى بيان[5]: اعلم أنّ الحقّ هو أنّه يمتنع للعباد معرفة الله سبحانه حقّ[6] المعرفة، كما قال سيّد المرسلين و إمام النبيّين صلّى الله عليه و آله: «ماعرفناك حقّ معرفتك» و البرهان على ذلك بعد ماورد من أخبار كثيرة صريحةٍ في أنّه عزّوجلّ لايحيط به الأوهام و العقول، هو أنّ المعرفة و الإدراك إمّا أن يتعلّق إليه من حيث ذاته الأحديّة أو من حيث الألوهيّة الواحديّة، وكلّ منهما ممّا يستحيل أن يُدرَك: أمّا إدراكه

---

١. أي في الكافي، ج ١، كتاب التوحيد، باب البيان و التعريف...، الحديث، ٥، ص ١٦٣؛ التوحيد للصدوق، باب التعريف و البيان ...، الحديث ١١، ص ٤١٤.

٢. البقرة: ٢٨٦.

٣. الطلاق: ٧.

٤. التوبة: ١١٥.

٥. بيان : البيان ع م.

٦. حقّ: لحقّ ن.

من حيث ذاته البسيطة فمستحيل قطعاً لأنّ التصوّر إمّا بديهي أو نظري، و البديهيّ إما حسّي أو عقليّ، و النظّري إمّا بالحدود أو بالرسوم، و لاطريق غير هذه الأربعة و لا سبيل إلى كلّ واد من الطّرق المذكورة.

أمّا الأول، أي كونه سبحانه بديهيّا حسّياً فامتناعه بديهيّ؛

و أمّا الثّاني، فلأنّ البديهيّ العقليّ إنّما يكون من الأمور العامة المشتركة كالوجود و الشيئيّة، و الأمور العامّة هي المعاني المصدريّة العرضيّة المحمولة على جميع الأشياء، و الله تعالى بخلاف ذلك كلّه كما ثبت بالبراهين؛ و بالجملة، المعاني المصدريّة من أضعف الأشياء تحققاً، لأنّها موقوفة على تحقّق طرفَيها و لأنّها أعراض تعرض الأشياء، و لأنّها محمولات على ما تحتها و المحمول معلول ألبتّة؛ فتدبّر!

و أمّا الثّالث، فلأن «الحدّ» مركّب من الجنس و الفصل و هو سبحانه لا تركيب فيه أصلاً، لأنّ التّركيب يؤذن بالفقر و الإمكان قطعاً.

و أمّا الرّابع، فلأنّ «الرّسم» إنّما يتألّف من اللّوازم و الخواصّ، و ليس له سبحانه لازم لامتناع كون الفاعل البسيط قابلاً فلا رسم له عزّ و جلّ، فثبت أن لا سبيل إلى معرفته و تصوّره سبحانه من حيث ذاته الأحديّة بوجه من الوجوه، إذ «كلّما مثّلتموه[1] بأوهامكم في أدقّ معانيه فهو مصنوع مثلكم مردود إليكم»[2] و في حديث المفضّل[3] قال عليه السلام: «فإن قالوا: كيف يعقل أن يكون مبائناً لكلّ شيء متعالياً؟ قيل لهم: الحقّ الذي تطلب معرفته من الأشياء هو أربعة أوجه:

فأوّلها، أن ينظر أموجود هو أم ليس بموجود؟

و الثّاني، أن يعرف ما هو في ذاته و جوهره؟

و الثّالث، أن يعرف كيف هو و ما صفته؟

و الرّابع، أن يعلم لماذا هو و لأيّة علّة؟

---

١. مثلتموه: ميزّتموه.

٢. قسم من الحديث الذي أشرنا إليه سابقاً و نقله الشارح في شرح توحيد الصدوق، ج ١، ص ١٣٨ و ١٧٦ و في مواضع أخرى.

٣. توحيد المفضّل، ص ١١٩.

و ليس من هذه الوجوه شيء يمكن المخلوق أن يعرفه من الخالق حقّ معرفته، غير أنّه موجود فقط فإذا قلنا: و كيف؟ و ما هو؟» فممتنع علم كنهه و كمال المعرفة به؛ و أمّا «لماذا هو؟» فساقط في صفة الخالق، لأنّه جلّ شأنه علّة كلّ شيء و ليس شيء بعلّة له. ثمّ ليس علم الإنسان بأنّه موجود يوجب له أن يعلم ما هو؟ و كيف هو ؟ كما أنّ علمه بوجود النفس لايوجب أن يعلم ما هي؟ و كيف هي؟ كذلك الأمور الروحانية اللطيفة» ـ انتهى.

و أمّا أنّه يمتنع معرفته من حيث الألوهيّة فذلك لأنّه و إن كان للألوهيّة حدّ بالحقيقة كما قال الشيخ العربي رضي الله عنه: «فحدّ الألوهيّة بالحقيقة لا بالمجاز» ـ انتهى، لكن يمتنع الإحاطة بذلك الحدّ، إذ لايعلم حدّها إلّا بحدّ كلّ صورة تكون في العالم، و العلم بكلّ صورة في العالم محال قطعاً فحدّ الحقّ سبحانه محال:

بيان ذلك: ـ و إن كنّا قد أشرنا فيما مضى إلى ذلك - هو أنّ مسمّى «الله» هو المنعوت بجميع النّعوت الإلهيّة و الموصوف برمّة الأوصاف الكماليّة و لمّا كان جميع الموجودات مظاهر لأسمائه و صفاته الحسنى فما من اسم إلهي إلّا و له مظهر في العالم، و الاشتراك بين معنى كلّ اسم و مظهره ليس بمجرّد اللفظ و إلّا لميكن هذه الصّور بمعانيها دلائل و شواهد على أسماء الله و أوصافه، بل المعاني و المفهومات مشتركة إلّا أنّ هذه المعاني هاهنا في غاية النّقص و القصور و هناك في غاية العظمة و النور، فيكون الأسماء الإلهية مع مظاهرها و مجاليها متّحدة المعنى ـ سواء كانت المظاهر من عالم الشهادة و الحسّ أو من عالم[1] الغيب و القدس ـ و معلوم أن حدّ الشيء عبارة عن صورة عقلية تفصيلية و مطابقة لحقيقة واحدة كليّة موجودة بوجود واحد، بأن يكون لحقيقة واحدة صورتان إدراكيتان: إحديهما موجودة بوجود واحد، و الأخرى موجودة بوجودات متعدّدة، فيقال للمفصّلة: إنّها حدّ، و للمجملة: إنّها محدود، فعلى هذا يلزم أن تكون مفهومات جميع الأسماء الإلهيّة و مظاهرها هي على كثرتها حدّاً حقيقيّاً لمفهوم اسم «الله».

---

١. عالم: علم ج.

فإذنْ جميع حدود الحقائق الموجودة التي هي مظاهر الأسماء الإلهية حَـد لاسم «الله»، كما أنّ جميع معاني الأسماء حدّ لهذا الاسم إلّا أنّ كّلاً من سائر الحدود يمكـن إحاطة العقل البشري بها و بأجزائها، بخلاف معاني هذا لأنّها غير محصورة فحدّ الحق سبحانه محال، لأنّ صور العالم لاينضبط و لايحاط بها على الكمال فثبت امتناع تعلّق المعرفة بحقيقة الألوهيّة. و من هذا يصح أن يقال: لا حد له.

و أمّا معرفة لوازمها و خواصّها، فممّا يمكن معرفتها للأوحديّ الفريد، لأنّ الاطّلاع بلوازمها أيضا ممّا يعسر جدّاً على أنّه لاتفيد تلك المعرفة في الله فائدة و لايقدح فيما نحن فيه ألبتّة.

و بالجملة، فثبت بالبرهان على مطابقة الكشف و العيان أنّ معرفة ذاته الأحديّة ممّا يمتنع قطعاً كذا تمتنع معرفة حقيقة الله أي من حيث هو مسمّى لفظ «الله»! و لمّا كان ذلك من المستحيل فلا أداة لتحصيله إذ الأداة منحصرة في الحسّ و الوهم و الخيال و العقل، و هو سبحانه لايدرك بالحسّ، و لايحيط به الأوهام و العقول، كما ثبت بالعقل و النّقل:

ففي حديث المفضّل[1] بعد كلام نقل من أهل الإنكار و الجحود، قال عليه السّلام: «فقالوا: و لِمَ لايُدرَك بالعقل؟ قيل: لأنّه فوق مرتبة العقل كما لايُدرِك البصرُ ما هـو فوق مرتبته» إلى أن قال عليه السّلام: «و على حسب هذا أيضاً نقول: إنّ العقل يعرف الخالق من جهة ما لايوجب عليه الإقرار و لايعرفه بما يوجب له الإحاطة بصفته» فلذلك لمّا سأل عبد الأعلى عن الصادق عليه السّلام بقوله[2]: «هل جعل في النّاس أداة ينالون بها المعرفة؟» أجاب عليه السّلام بقوله: «لا» كما نقل الرّاوي بقوله: «فـقال: «لا». و لمّا ليس للنيل إلى المعرفة أداة فلا إمكـان لحـصولها بـالنّظر إلى العـباد، إذ الإمكان فرع الأداة و آلة الاستطاعة، و إذ لا إمكان فلا تكليف، إذ يمتنع التكـليف بالممتنع. و هذا معنى ما في الخبر: «قلتُ فهل كُلِّفوا المعرفة؟ فقال: لا». فظهر[3] أن ليس

---

۱. توحيد المفضّل، ص ۱۱۷-۱۱۸. ۲. التوحيد،ص ٤١٤

۳. فظهر: يظهر ع م ن.

للعباد أن يعرفوا الله و لايكلّفون بها.

«إذ لايكلّف الله نفساً إلّا وسعها»: و قد عرفت أنّهم ليس في وسعهم ذلك، ﴿و لايكلّف الله نفسا إلاّ ما آتيها﴾[١] و أعطاها من آلة و أداة يستطعون بها من الفعل و قد دريت أنّه[٢] لا أداة لهم لذلك، فلايعرف الله أحد حقيقة الحقّ الإله، و لايمكن له تحصيل تلك العرفة فلايحصل ذلك إلّا بكشف إلهي و إلهام رباني بأن يعرّفهم نفسَهُ و يُظهر لهم نوره و يبيّن لهم بفضله الجسيم و يكشف عن وجهه الكريم، فيحترق سبحات وجهه ما انتهى إليه البصر من الكثرات[٣]، و لايبقى في نظر العبد إلّا الله جامع الشتات، فيعرف الله بالله، لا بشيء آخر سواه، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام[٤]: «عرفتُ الله بالله» هذا هو طريقة الصدّيقين و مَن رام غير ذلك سلك سبيل المجرمين. و إلى هذا أشير في خبر آخر[٥]: «إنّ المعرفة من صنع الله ليس للعباد فيها صنع» و سيأتيك فيما بعد ما يكشف عن حقيقة الحال و يهديك من ورطة الهالكين و أهل الضّلال.

فإن قلتم: أليس قد كلّفنا بمعرفته عزّ شأنه، و بالنّظر و الاستدلال و شهادة أن لا إله إلّا الله ذو العزّ و الجلال، كما قال عزّ و جلّ: ﴿فاعلمْ انّهُ لا إلهَ اِلّا الله﴾[٦] و ليس ذلك إلاّ التكليف بالمعرفة.

قلنا: أمّا التكليف بالمعرفة فقد أجاب الصّادق عليه السّلام عنه في حديث المفضّل[٧] حيث قال: «فإن قالوا: كيف يكلّف العبد الضّعيف معرفته بالعقل اللطيف و لايحيط به؟

قيل لهم: إنّما كلّف العباد من ذلك ما في طاقتهم أن يبلغوه، و هو أن يوقنوا به و

---

١. الطلاق: ٧. ٢. أنّه: أنّهم ع م.

٣. اقتباس من الحديث المنقول عن النبي (ص): «حجابه النور لو كشفه لأحرقتْ سُبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه» (صحيح مسلم، ج ١، كتاب الايمان، ص ٢١١، حديث ٢٩٣).

٤. التوحيد، ص٢٨٦ و فيه: «اعرفوا الله بالله»؛ الكافي، ج ١، ص ٨٥.

٥. التوحيد، ص ٤١٠، باب التعريف و البيان و الحجّة و الهداية.

٦. محمد ١٩ ٧. توحيد المفضل ص١١٨

يقفوا عند أمره و نهيه و لم يكلّفوا الإحاطة بصفته».

و أمّا الاستدلال بالآيات و التّفكّر في المصنوعات فليس ذلك من المعرفة في شيء بل هو إثبات و فرق ما بينهما.

بيان ذلك: إنّ الاستدلال بالمعلول يدلّ على أنّ له علّة ما و لايدلّ بخصوص العلّة فضلاً عن الحقيقة بل على أنّها غير المعلول، و على أنّ لطبيعة[١] الممكن مصدراً و أنّ لكلّ شيء مبتدأ و هذا ليس معرفة بالحقيقة بل معرفة بالمقايسة أي بالقياس إلى طبيعة الممكن و بالنّظر إلى أنّ لها مبدأ، و أنّها محتاجة إلى موجِدٍ[٢] يوجدها[٣]، و لايكون من سنخها، فثبت أمراً مغائراً لها مباتنا إيّاها.

و أمّا الشهادة فهي شهادة إقرار لا شهادة معرفة كما ورد عن الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين تصريحات بذلك غير مرّة و في حديث المفضّل[٤] قال عليه السّلام: «أوليس قد[٥] نصفه فنقول: «هو العزيز الحكيم الجواد الكريم» قيل لهم: كلّ هذه صفات إقرار و ليست صفات إحاطة» فإنّا نعلم أنّه حكيم و لانحيط بكنه ذلك منه، و كذلك قدير و جواد و سائر صفاته، كما قد نرى السّماء و لاندري ما جوهرها و نرى البحر و لاندري أين منتهاه بل فوق هذا المثال بما لا نهاية له، لأنّ الأمثال كلّها تقصر عنه و لكنّها تقود العقل إلى معرفته».

و ممّا ذكرنا يظهر أنّه سبحانه يمتنع أن يصير موضوعاً لحكم أو مسألة أو علم لأنّ الموضوعات في الثلاثة يشترك في أنّ المحمول عليها أعراضها الذاتيّة، و ليس للأوّل عزّ شأنه عرض ذاتي بأيّ معنى كان؛ أي سواء أخِذَ الموضوعُ في حدّه أو أخِذَ هو في حدّ موضوعه.

و أيضاً، الموضوع يجب أن يكون معروفاً و إن كان بوجهٍ مّا، و قد عرفت أنّه سبحانه لايعرف أصلاً.

---

١. لطبيعة: الطبيعة ع.

٢. موجد، موجود ج.

٣. يوجدها: فوجدها ن.

٤. توحيد المفضّل، ص١١٨.

٥. قد: ـ ع.

«قال: و سألته عن قوله تعالى: ﴿و ما كان الله ليضلّ قوماً بعد إذ هَدٰيهم حتى يبيّن لهم ما يتّقون﴾»: اعلمْ أنّه لا شكّ أنّ الهادي و المُضِلّ هو الله سبحانه لأنّهما من أسمائه سبحانه و لهما مظاهر في العالم؛ فظهر الاسم «المضلّ» هم الشياطين و مَن يحذو حذْوهم، و مظهر الاسم «الهادي» هم الأنبياء و مَن يسلك سبيلَهم.

و أمّا معنى إضلال الله عزّ و جلّ الظالمين فهو أنّه لمّا علم الله سبحانه منهم اختيارهم للكفر و الضّلال ، و علمُهُ عزّ شأنه أولى بحقيقة التّصديق و التّحقيق فسلك بهم سبيل الأشقياء و أهل الكفر و الضّلال، لأنّ السنّة الإلهيّة أوجبت أن يعطي كلّ مستحقّ ما يستحقّه، و القوّة القاهرة رفعتْ الوسائط بين العباد و بينه، فهو سبحانه ليس بظلاّم للعبيد و له أن يفعل في ملكه ما يشاء من خلق جديد، و ﴿لايُسئَل عمّا يفعل و هم يُسئَلُون﴾[1]، و تمام التحقيق في ذلك سيجيئ من ذي قبل على وجه يوجب التصديق.

فمعنى الآية هو أنّ الله سبحانه ليس بأن يضلّ قوماً و يسلك بهم سبيل أهل الكفر و المعاصي بعد إذ هداهم و أعطاهم نور العقل و أرسل إليهم الأنبياء و الرّسل حتى يبيّن لهم مايتّقون.

قال عليه السّلام: «حتى يعرّفهم ما يرضيه و ما يسخطه» فإذا عرّفهم و اختاروا بعد التعريف و التبيين الضّلال و الكفر و المعاصي فحينئذ يضلّهم، لأنّهم ظلموا أنفسهم باختيارهم و يضلّ الله الظالمين بظلمهم.

و اعلمْ أنّه عليه السّلام فسّر «ما يتّقون» بالأمرين جميعاً لا بما يسخط فقط، إشارة إلى أنّ التّقوى ليس هو الورع عن محارم الله فقط بل هو مع إتيان مايرضى الله من الباقيات الصّالحات وفّقنا الله و إياكّم للتّقوى و جعلنا مع أئمة الهدى في الآخرة و الأولى.

---

١. الأنبياء: ٢٣.

الحديث الحادي عشر

ماروي الشيخان الأجلّان في كتابَيْهما[1] عن أبي عبدالله عليه السّلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السّلام: اعـرِفوا اللهَ بـالله، و الرّسـولَ بالرّسالة، و أُولي الأمرَ بالمعروف والعدل و الإحسان.

محاكمة

قال أستاذنا في العلوم الحقيقيّة ـ دام فيضه العالى ـ في جامعه الوافي[2] في تفسير هذا الحديث بعد ما نقل لصاحب الكتابين ـ رحمها الله ـ و لأرباب الحكمة تفسيراتٍ ثلاثة و زيّفها، ما ملخّصه هو أنّ لكل شيء ماهية هو بها هو، و هي وجهه الذي إلى ذاته، و له أيضاً حقيقة محيطة به، بها قوام ذاته و ظهور آثاره و صفاته، و بها حولُه عما يضرّه، و قوّته على ما يسرّه، و هي وجهه الذي إلى الله، فقوله عليه السّلام: «اعرفوا الله بالله» معناه: أنظُروا في الأشياء إلى وجوهها التي إلى الله بعد ما أثبتّم أنّ لها ربّاً صانعاً، فأطلبُوا معرفته بآثاره فيها من حيث تدبيره لها و قيّوميّته إيّاها، حتى تعرفوا الله بهذه الصّفات القائمة به، و لاتنظروا إلى وجوهها التي إلى أنفسها أعني من حيث أنّها أشياء مفتقرة إلى مُوجِدٍ يوجِدها، فإنّكم إذا نظرتم إليها من هذه الجهة[3] تكونوا قد عرفتم الله بالأشياء، فلن تعرفوه إذن حقّ المعرفة.

ثمّ قال: و على هذا القياس معرفة الرسالة فإنّا بعد ما أثبتنا وجوب رسول من الله سبحانه و حاوَلْنا أن نعرفه من بين سائر الناس فسبيله أن ننظر إلى من يدّعي ذلك

---

١. الكافي، ج١، ص ٨٥؛ التوحيد، ص ٢٨٦. ٢. الوافي، ج ١، ص ٧٥، باب أنّه لايعرف إلّا به.
٣. الجهة : ـع م.

هل يبلغ الرّسالة[١] كما ينبغي و ينهج الدلالة كما ينبغي،[٢] فإذا نظرنا إليه من هذه الجهة فقد عرفناه بالرّسالة. و كذا القول في الامام فإنّ الكلّ على وتيرة واحدة. ـ انتهى كلامه الشريف.

و لعمري إنّه لايخفى على المُنصف أنّ ما قاله ـ دام فيضه ـ ينبغي أن يفسّر به الحديث الآخر في هذا الباب على ما رواه صدوق الطّائفة ـ رضي الله عنه ـ في توحيده[٣] عن منصور بن حازم «قال: قلت لأبي عبدالله جعفر بن محمّد عليهما السّلام: إنّي ناظرتُ قوماً فقلتُ لهم: إنّ الله أجلّ و أكرم من أن يعرف بخلقه بل العباد يعرفون بالله. فقال: رحمك الله». و ذلك لأنّهم بالنّظر إلى ذواتهم ليسٌ و بالنّظر إليه أيس، و كلّهم منه، فلا لهم نور إلّا نوره و لاظهور إلّا ظهوره فهم معروفون من حيث أنّهم أشعّة نوره و مرايا كماله و ظهوره و مجالي صفاته و أسمائه؛ فتدبَّرْ! ثمّ تبصَّرْ!

و أمّا ما قاله في أمر الرّسالة فهو إثبات[٤] للرسول الخاصّ و تعيينه من بين سائر الناس و فرق [٥] مابين الإثبات و المعرفة كما قاله هو في تزييف طريق أهل الحكمة و مع هذا لايخلو تفسيره من مناقشات ظاهرة لأهل الأذواق الصّافية.

تحقيق إلهاميّ

و أنا أقول: مافهمتُ من هذا الخبر مقتبساً من مشكاتهم صلوات الله عليهم و مطابقاً لمكاشفات أهل الله رضوان الله عليهم مع معاضدة البرهان الصّريح و النّظر الصّحيح هو أنّه قد عرفت سابقاً أنّ معرفة الله عزّ و جلّ ممّا يمتنع على العباد و ليس لهم أداة لتحصيلها و لا لهم في طريقها زاد. و ما كُلِّفوا بها لأنّ الله لايكلّف نفساً إلّا وسعها فمعرفته سبحانه لاتحصل بهذه الطّرق الثلاث أي التّعقّل و التّخيّل و الإحساس، بل حصولها إنّما هو بطور آخر وراء هذه الأطوار و بنور آخر سوى هذه

---

١. الرسول بالرسالة (الوافي):الرسالة جميع النسخ.
٢. وينهج الدلالة كما ينبغي:ـ ع
٣. التوحيد، ص ٢٨٥.
٤. فهو إثبات :ـ ن.
٥. فرق :الفرق ع م.

الأنوار و هو نور يقذفه الله في قلب من يشاء من عبيده، فيسع ذلك القلب إيّاه من حيث مرتبتي إجماله و تفصيله، كما قال عزّ شأنه[١]: «لايسعني أرضي و لا سمائي و لكن يسعني قلب عبدي المؤمن فانّه يتقلّب معي و فيّ و بي» و هذا النّور هو نور المحبوبيّة التّامّة الحاصلة من قرب النوافل المنتجة لأن يصير هو سبحانه كلّ العبد، و يفنيه عن الكل، فحينئذ يكشف الحقّ عن وجهه ذي الجلال و تحرق سبحات وجهه ما انتهى إليه البصر من وجود و كمال، و يخرق ما بينه و بين العبد من الحجب و الأستار، و يسمع ذلك العبد من سماء قلبه:﴿لمن الملك اليوم لله الواحد القهار﴾[٢] فما رأى بالله إلّا الله و ما سمع بالله إلّا من الله، و لايعرف بالله إلّا الله، و لايرى الله غير الله، و لايحبّ الله غير الله، فالرائي و السّامع و العارف و المحبّ هو الله، لأنّ الله صار سَمْعَه و بصرَه و كله ذلك لا بالمجاز بل بالحقيقة و أحقّ الحقيقة، و كذا المرئي و المسموع و المعروف و المحبوب هو الله، فيرى الكلّ نوراً واحداً ليس غيره متجلّياً حسبما شاء، و حقيقة واحدة موجودة أينما أراد، لأنّه لايرى الله إلّا الله، و لايعرف الله إلّا الله، كما سمعت من البراهين و الأخبار، و هذا هو السير من الله إلى الله.

و إلى هذا المقام أشار أبويزيد حيث قال:[٣] «ألا إنّي ثلاثون سنةً ما أتكلّم إلّا مع الله

---

١. احياء علوم الدين، ج ٣، ص ١٤. ٢. غافر: ١٦.

٣. قال صاحب الفتوحات المكيّة في الباب الثّامن و السّبعين و المائة (ج٢ ص ٣٢٦) بهذه العبارة: و أحَد لايحب في الموجودات غيره، و ما في الوجود إلّا مُحِبّ، فالعالم كلُّه مُحِب و محبوب، و كلّ ذلك راجع إليه، كما أنّه لم‌يعبد سواه، فإنّه مامن عبدٍ عُبِد إلّا بتخيّل الألوهيّة فيه و لولاها ما عبد، يقول تعالى: ﴿و قضى ربّك ألّاتعبدوا إلّا إيّاه﴾ وكذلك الحبّ ما أحبَّ أحد غيرَ خالقه و لكن احتجب عنه بحجب زينب و سعاد و هند وليلى و الدّرهم و الدّينار و الجاه و كلّ ما في العالم، فأفنت الشعراء كلامهم في الموجودات و هم لايعلمون، و العارفون بالله لم‌يسمعوا شعراً و لا لُغزاً و لا غزلا إلّا و فيه من خلف حجاب العبوديّة. و سبب ذلك الغيرة الإلهيّة أن يحبّ سواه فإنّ الحبّ سببه الجمال، و هو له لأنّ الجمال محبوب لذاته «و الله جميل يحبّ الجمال» فيحبّ نفسه و سببه الآخر الإحسانُ و ما تمّ إحسان إلّا من الله، و لا محسن إلّا الله، فإن أحببتَ الإحسان فما أحببتَ إلا الله فإنّه المحسن، فعلى كلّ وجه ما متعلّق المحبّة إلّا الله أي سواء كان المحبة منه أو من غيره» ـ انتهى كلامه الشريف.

←

و النّاس يزعمون أنّي معهم أتكلّم» و قال سيّد النبيين و أفضل المرسلين صلوات الله عليه و آله: «أبيت عند ربّي هو يطعمني و يسقين»[١].

فإن قلتم: ما نفقه كثيرا ممّا تقول و ما معنى الحديث؟

قلنا: حاصل المعنى يا عباد الله المؤمنين اعملوا و جاهدوا في سبيل الله بأموالكم التي جعل الله لكم قياماً و أنفسكم التي اشتراها الله منكم لزاماً، حتى تتأدّبوا بآداب الله و تتخلّقوا بأخلاقه و تتحققوا بأسمائه و صفاته فتكونوا ربّانيين إلهيين ذاكرين لله مذكورين و تعرفوا الله بالله لا بغيره، لأنّ رؤية الغير شرك فضلاً عن توسّطه في المعرفة، و ظاهر أن لا أداة لذلك و تكليف إذ الأعمال و المقدّسات التي توصل إلى ذلك نوافل كما عرفت أنّ ذلك يحصل من قرب النّوافل، كما عرفت أيضاً[٢] من الذّكر الدّائم، و الاستقامة بالأمر القائم، و المراقبة الثّابتة، و المكاشفة التامّة، و رفض الدنيا الدنيّة، و خلوص الطويّة من الوساوس الشيطانيّة، إلى غير ذلك من الأخلاق المرضيّة، حتى يتحقّق بأن يقول: «ما رأيتُ شيئاً إلّا و رأيتُ الله قبلَه»[٣].

و ممّا يؤيّد هذا المعنى ما رَوى عبد الأعلى عن الصّادق[٤] عليه السّلام في حديث أسماء الله، قال عليه السلام فيه: «فكيف يوحّد من زعم أنه عرفه بغيره، و إنّما عرف

←

أقول: و قس على المحبّة مراتب المعرفة و الرؤية و السمع و نظائرها.

و قال فيه أيضا: لمّا علم الحقّ نفسه فعلم العلم من نفسه فأخرجه على صورته فكان لها مرآة يرى صورته في مرآة العالم فما أحبّ سوى نفسه فقوله تعالى: ﴿يحببكم الله﴾ على الحقيقة لأنّ نفسه أحبّ إذ الاتباع سبب الحبّ، لأنه لايرى سوى نفسه. و سبب الحبّ النّوافلُ و هي الزيّادات، و صورة العالم زيادة في الوجود، فأحبّ العالم نافلة، وكان سمعه و بصره و أيديه بل كله. منه عفي عنه.

١. مسند احمد، ج ١٤، حديث ٧٧٧٣، ص ٢٠: «إنّي أبيتُ يطعمني ربي و يسقيني».

٢. كما عرفت أيضاً: ـ ن.

٣. علم اليقين للفيض الكاشاني، ج١ ، ص٤٩، رواية عن علي عليه السّلام كما هو المشهور و أسنده ابن عربي إلى أبي بكر (الفتوحات، ج٣، باب ٣٣١، ص١١٦) و هو بعيد.

٤. التوحيد، ص ١٤٣ (باب صفات الذات وصفات الأفعال) وص ١٩٢ (باب أسماء الله).

الله مَن عرف الله بالله، فمن لم‌يعرفه به فليس يعرفه ، إنّما يعرف غيره» ثمّ قال عليه السلام: «لايدرك مخلوق شيئاً إلّا بالله، و لايدرك معرفة الله إلّا بالله»، - الحديث. و هذا صريح فيما قلنا من أنّ رؤية الغير و توسّطه في المعرفة ينافي التّوحيد الخالص.

قوله عليه السّلام: «لايدرك مخلوق شيئاً إلّا بالله» على العموم و ذلك لأنّ الكلّ من الله، لكن أهل الله يعلمون أنّ مايدركون بماذا يعرفون، و الخلق لايعرفون فحسبوا أنّهم على شيء ﴿اَلا اِنّهم في مِريةٍ منْ لِقاءِ ربّهم اَلا اِنّهُ بكلّ شيءٍ مُحيط﴾[١] و كذا ما روى الصدوق[٢] مرفوعاً عن أمير المؤمنين عليه السّلام حين سئل عنه: «بِمَ عرفت ربّك؟» قال[٣]: «بما عرّفني نفسه» - الحديث. و ذلك لما قلنا أنّ ذلك لايحصل بعقل و لا أداة بل بتعريف إلهيّ و كشف ربّاني؛ و كذا ما روى سلمان الفارسي - رحمه الله - في الحديث الطويل الذي ذكر فيه قدومَ الجاثليق و سؤالَه عن علي عليه السّلام[٤]: «و كان فيما سأل أن قال له: أخبِرْني عرفتَ الله بمحمدٍ أم عرفَت محمداً بالله؟ فقال عليّ بن أبي طالب عليه السّلام: ما عرفتُ الله بمحمد و لكن عرفتُ محمّداً بالله حين خلقه و أحدث فيه الحدود من طول و عرض فعرفت أنّه مُدبَّر مصنوع باستدلال و إلهام منه و إرادة، كما ألهم الملائكة طاعته و عرَّفهم نفسَه بلا شبه و لا كيف»[٥] - الحديث.

و الغرض من ذكره معرفة أنّ ذلك إنّما هو بإلهام الله و كشفه لا بغيره من أداة و صُنع و غيره فتبصرّ! و إلّا فالحديث ليس في بيان معرفة الله سبحانه بل في تحقيق معرفة الخلق، و أنّه إنّما يُعرفُ الخلقُ بالله كما ذكرنا في المعنى الذي قاله الأستاذ ـ دام فيضه ـ و بالجملة، فالحقّ الحقيق بالتّصديق هو أنّه لايُعرَف اللهُ إلاّ بالله و لايُعرَف الخلقُ إلّا بالله فهو سبحانه العارف و المعروف و الشّاهد و المشهود. و الحمد لله أوّلاً و آخِراً.

---

١. فصّلت: ٥٤.
٢. التوحيد، ص ٢٨٥.
٣. فقال: قال ع.
٤. في الحديث... عليه السّلام: ـ ن.
٥. التوحيد، ص ٢٨٧.

نور قدسيّ

و أمّا معرفة الرسول بالرسالة فبيان ذلك يستدعي تمهيد مقدّمات مبنيّة بالكشف و البرهان:

أوليها: هي أن تعرف أنّ الموجودات كلّها كلمات الله لاتبديل لها إذ لاتبديل لخلق الله، و ذلك لما رُوي أنّ الله سبحانه بعد ماخلق النّور الأوّل الذي هو عقل الكلّ خلق حروفاً، و خلق من تركيب تلك الحروف الغيبيّة الموجودات كلّها، و لا شكّ أنّ المركّب من الحروف يكون «كلمة» قال سبحانه: ﴿لو كان البحرُ مِداداً لِكلماتِ رَبّي لَنَفِدَ البحرُ قبلَ أنْ تَنفَدَ كلماتُ ربّي﴾[1] و قال عزّشانه في شأن المسيح: ﴿و كلمة من الله﴾[2].

و أيضاً، هي الدالّة على المعنى و لا شكّ أنّ الموجودات كلّها دالّة على الله عزّ و جلّ.

و أيضاً، وجود الأشياء إنّما هو بكلمة «كُنْ» بمعنى أنّ تلك الكلمة هي نفس ظهور الأشياء فوجودها عين التكلّم بها، فالأشياء كلّها كلمات وجوديّة، و الايجاد هو إنشاء الكلام، و لذلك سرٌّ عرفه مَن عرفه؛ و بالجملة، العالَم كلّه أصوات و حروفٌ أو كتاب صنّفها اللهُ للّذين يؤمنون بالكتاب؛ و من ذلك فاعرفْ سِرَّ ماورد في كلام أساطين الحكمة من ذكر الموسيقار في بيان معنى العالَم[3]. و كما أنّ الكلمة تنقسم أوّلاً إلى الاسم الذي جرّد عن الزّمان، و إلى الفعل المقارن له، و إلى الحرف[4] التي لم تستقلّ قواماً، كذلك الموجودات و العوالم الكليّة لها على ثلاثة أصناف:

الأوّل عالم الجواهر المجرّدة عن الأكوان و الزّمان.

و الثّاني عالم الجواهر المقارنة لهما.

و الثالث عالم الملك الذي هو العرض الذي لم‌يستقلّ بالقوام[5] و الوجود.

و كما أنّ لكلّ طائفة من الكلمات ميزان[6] هو المرجع في التّصرّفات الواقعة على

---

١. الكهف: ١٠٩.
٢. آل عمران: ٣٩.
٣. إشارة إلى رأي فيثاغورس.
٤. الحرف: الحروف ن.
٥. بالقوام: ـ ن.
٦. ميزان: ميزاناً ع.

تلك الكلمة و التقطيعات[1] الواردة على هذه الطائفة، و ذلك الوزن هو جهة وحدة أصناف هذه الكلمات، كذلك لكلّ طائفة من المخلوقات التي هي الكلمات الحقيقيّة إمامٌ حقٌّ يرجع إليه فيما ينفعها و يضرّها من الأحوال و ميزانٌ عدلٌ لايبخس ذرّة من المثقال، و هو نبيّ تلك الأمّة و وَليّ هذه الطائفة، و هو الكلمة التّامة الجامعة لكلمات أمّته، القائم بالعدل في رعيّته.

و ثانيتها: هي أن تعلم أنّ الموجودات كلّها إمّا أسماء الله الحسنى كالأمور العالية عن الموادّ، و إمّا أفعاله و مظاهر أسمائه كالأمور المرتهنة في ضيق الموادّ. و يدلّ على ذلك مارُوي عن الصّادقين عليهما السّلام أنّهم قالوا: «نحن أسماء الله الحسنىٰ الّتي يدعي بها فيستجاب»[2] و ما ورد في القدسيّات مخاطباً لآدم عليه السّلام: «ياآدم هذا محمّد و أنا الحميد المحمود، شققتُ له اسماً مِن اسمي. و هذا عليّ و أنا العليّ الأعلى، شفقتُ له اسماً من اسمي»[3] و ماورد في الأدعية المأثورة: «و بالاسم الذي خلقت به العرش، و بالاسم الذي خلقت به الكرسيّ، و بالاسم الذي خلقت به السّماوات»[4] إلى غير ذلك.

و لايخفى أنّ الأسماء على قسمين: جماليّة و جلاليّة، و مظاهرها كذلك، فالمظاهر الجماليّة كالأنبياء و الأولياء و المؤمنين و مَن يتّبع[5] آثارهم، و المظاهر الجلاليّة هي الأبالسة و الشّياطين و الكفرة و المنافقون و مَن يحذو حذوهم.

و كما أنّ أسماء الله لايتناهى في حدّ و لايحيط بها أحد إلّا أنّ لكلّ طائفة من الأسماء اسماً جامعاً لحقائقها هو إمام تلك الطّائفة، كذلك في المخلوقات لكلّ صنف منها إمامٌ جامع لحقائق أمّته و هو مظهر ذلك الاسم الذي هو إمام الأسماء الظّاهرة في تلك الأمّة، و هكذا كلّ قبيل من الأئمّة في الأسماء يندرج تحت اسم جامعٍ لحقائقها حاكم

---

١. التقطيعات: القطعيات ن.
٢. الكافي، ج ١، كتاب التوحيد، باب النوادر، حديث ٤ ص ١٤٣–١٤٥.
٣. بحار، ج ١٨، ص ٣١٤ في ذكر حديث المعراج عن النبي(ص).
٤. في هذا المعنىٰ راجع: بحار، ج ٥٥، ص ٣٦ وج ٩١، ص ٢١٩.
٥. يتّبع : تتبع ن.

علیها إلی أن ینتهي إلی اسم جامع لجمیع حقائق تلك الأسماء و هو إمام أئمة الأسماء، کذلك لکل طائفة من أئمة مظاهرها مظهر جامع لحقائق تلك الأئمّة إلی أن ینتهي إلی مظهر جامع لجمیع المظاهر، و ذلك کلّه للمضاهاة بین الظّاهر و المضمر. و هذا المظهر الجامع هو مظهر اسم الله الأعظم الجامع و خلاصة خلق الله و أشرف جمیع عباد الله.

و یجب أن یکون هذا المظهر خلیفة عن الله و مُربّیاً للعالم بإیصال کلٍّ إلی کماله و یفیض علی الکلّ ما یرشح من بحر جوده، و أن یکون هو حقیقة الحقائق لأهل الجبروت و الملْك و الملکوت. فالخلیفة عبدٌ لله و ربٌّ للعالمین، و الکلّ لایأخذه ما أخذ إلّا منه[1] و لایُعطی ما أُعطي إلّا به، فکمالُهم به کما أنّ خلافته بهم. إذ لولا العالم لما کان الخلیفة خلیفة؛ فاحتفظْ!

وَ ثالثتها: اعلم أنّ الرّسالة هو الفلك العامّ و الدّائرة الکلیّة، فهو باستدارته مشتمل علی نقاط في محیطه، و کلٌّ نقطة منه مرکز لدوائر حقیقیّة و أفلاكٍ جزئیة، و الدّوائر الجزئیة هم الأنبیاء المترتّبة مقاماتهم في تلك الّدائرة الکلیّة المختلفة مراتبهم حسب ما اقتضتْه أعیانهم الشّریفة. و صاحبُ تلك الدّائرة و مالِكُ هذا الفلك العامّ هو نبیُّنا سیّد المرسلین و رحمة الله علی العالمین علیه و آله السّلام و ذلك لأنّ آدم و من دونه تحت لوائه[2]، و الأنبیاء مظاهر کماله، و مراقي ارتقائه، و هو الذي أُوتي جوامع الکلم[3] و الخلق الأعظم[4]، و کان نبیّاً و آدم بین الماء و الطّین[5]، بل قبل أن یخمر طینة آدم في الأربعین، و هو الذي یکون علی الأنبیاء شهیداً و لکافّة البرایا شفیعاً، و لوائه لواء الحمد[6] و الحمد هو استجماعیة صفات المجد.

---

۱. الّا منه: الأمة ن.

۲. إشارة إلی ماروي عن النبي(ص) أنّه قال: «آدم و من دونه تحت لوائي» (بحار، ج ۱۶، ص ۴۰۲؛ سنن الترمذي، ج ۵، ص ۵۸۷).

۳. إشارة إلی ماروي عن النّبي(ص) أنّه قال: أعطیتُ ... جوامع الکلم» (بحار ج ۱۶، ص ۳۱۳).

۴. إشارة إلی ماقال الله تعالی في شأنه: ﴿إنّك لَعَلیٰ خُلُقٍ عظیم﴾ (القلم: ۴).

۵. إشارة إلی ماورد عنه: «کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین» (سنن الترمذي، ج ۵، ص ۵۸۵؛ بحار، ج ۱۶، ص ۴۰۲؛ مناقب ابن شهر آشوب، ج ۱، ص ۲۱۴).

۶. تفسیر القمي، ج ۱، ص ۱۶۷؛ بحار، ج ۸، ص ۱ (باب اللواء)؛ سنن الترمذي، ج ۵، باب فضل النبي، ص ۵۸۷.

و رابَعتُها قال الشيخ محيي الدّين ـ رضي الله عنه ـ في الفتوحات المكّية[1]:

«السؤال الثّامن و الأربعون من أسؤلة الحكيم التّرمذي: إنّ لله مائة و تسعة عشر خُلقاً ما تلك الأخلاق؟

الجواب: إنّ هذه الأخلاق مخصوصة بالأنبياء عليهم السّلام؛ ليس لمن دونهم فيها ذوق و لكن لمن دونهم تعريفاتها، فتكون عن تلك التّعريفات أذواق و مشارب لايحصيها إلّا الله عِلماً و عدداً. و للرّسل منها على قدر ماينزل في كتبهم و صحفهم إلّا محمّد صلّى الله عليه و آله، فإنّه جمعها كلَّها بل جمعت له عناية أزليّة قال تعالى: ﴿تلك الرّسلُ فضّلنا بعضَهم على بعض﴾[2] فيما لهم به من هذه الأخلاق.

فاعلم أنّ الله تعالى لمّا خلق الخلق خلقهم أصنافاً، و جعل في كلّ صنف خياراً، و اختار من الخيار خواصّ و هم المؤمنون، و اختار من المؤمنين خواصّ و هم الأولياء، و اختار من هؤلاء الخواصّ خلاصة و هم الأنبياء، و اختار من الخلاصة نقاوة و هم أنبياء الشّرايع، و اختار من النّقاوة شرذمة قليلة هم صفاء النّقاوة و هم الرّسل المكرّمون، و اصطفى واحداً منهم هو المهَيْمِن على جميع الحقائق، جعله عمداً[3] أقام عليه قبّة الوجود، و جعله أعلى المظاهر و أسناها، و صحّ له المقام تعريفاً و تعييناً، فعلّمه قبل وجود طينة البشر، و هو محمّد صلّى الله عليه و آله لايكاثر و لايقاوم[4]، و هو السّيد و من سواه سوقه، قال عن نفسه[5]: «أنا سيّد النّاس و لا فخر» ـ بالرّاء و الزّاي روايتان ـ أي أقولها غيرمتبجّح بباطل، أو أقولها و لا أقصد الافتخار على من بقى من العالم فإنّي و إن كنت أعلى المظاهر الإنسانيّة، فإنّي أشدّ الخَلق تحقّقاً بعيني، فليس الرّجل من تحقّق بربّه، و إنّما الرّجل من تحقّق بعينه لما علم أنّ الله أوجده له تعالى لا لنفسه، و ما فاز بهذه الدّرجة ذوقاً إلّا محمّد صلّى الله عليه و آله و كشفاً إلّا الرّسل و راسخوا علماء هذه الأمّة المحمّديّة؛ و مَن سواهم فلا قدم لهم في هذا الأمر» ـ

---

۱. الفتوحات، ج ۲، ص ۷۲ (السؤال ٤٨) و ص ٧٣ـ ٧٤ (السؤال ٤٩).
۲. البقرة: ۲٥۳.
۳. عمداً (الفتوحات): أمداً ع م ن.
٤. لايقاوم (الفتوحات): لا يقادم جميع النسخ.
٥. سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، الحديث ۳۷.

إنتهى كلامه الشريف.

و خامستها: أعلم أنّ الاسم الأعظم ثلاثة و سبعون حرفاً و ما من رسول إلّا و عنده شيء من هذه الحروف إلّا نبيّنا محمّد صلّى الله عليه و آله، فإنّ عنده جميع هذه الحروف إلّا واحدة منها، استأثر الله به في علم الغيب عنده كما روى في الكافي[1] بإسناده عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ عيسى بن مريم أعطِيَ حرفَين كان يعمل بهما، و أُعطِيَ موسى أربعة أحرفٍ، و أُعطي أبراهيم ثمانية أحرف، و أُعطِيَ نوح خمسة عشر حرفاً، و أُعطِيَ آدم خمسة و عشرين حرفاً، و إنّ الله جمع ذلك كلّه لمحمّد صلّى الله عليه و آله». و «إنّ اسم الله الأعظم ثلاثة و سبعون حرفاً أُعطي محمد صلّى الله عليه و آله اثنين و سبعين حرفاً و حُجِبَ عنه حرفٌ واحد»[2] و ليعلم أنّه ما من نبيّ إلّا و أُعطِي من هذه الأحرف كما ورد في خبر آخر[3] أنّ آصف بن برخيا أُعطِي حرفاً واحداً[4]. فالمراد من الحصر حصر كليّات مظاهر هذه الأحرف بمعنى أنّ آدم مثلاً كان عنده خمسة و عشرين[5] حرفاً على الجامعيّة، إلّا أنّ لكلّ نبيّ كان على شريعته حظاً و نصيباً من واحد أو أكثر من هذه الخمسة و العشرين؛ فتدبّر!

و أيضاً من البيّن أنّ كلّ لاحق ذكر اختصاصه بعدد معيّن من تلك الحروف، فإنّ عنده الحروف الّتي للنبي السابق، و ذلك لأنّه مصدِّق له و مؤمن به و وارث علمه، فالمراد من الحديث بيان الاختصاص لا غير؛ فافهم!

و بعد تمهيد هذه المقدّمات نقول: معرفة الرّسل المكرّمين إنّما يحصل بعرفان ارتباط بعضهم إلى بعض لأنّهم ذريّة بعضها من بعض و معرفة فضيلة بعضهم على بعض و كون كلّ منهم في أيّ حدّ من تلك الدّائرة، و صاحباً لأيّة دائرة من هذه الدوائر الجزئية و الكليّة، و معرفة الواحد منهم إنّما يحصل بمعرفة كون ذلك الواحد في أيّ حدّ من حدود تلك الدّائرة، و مظهراً لأيّ اسم من الأسماء الإلهيّة، و ناطقاً بأيّة كلمة من

---

۱. الكافي، ج ۱، ص ۲۳۰.
۲. نفس المصدر.
۳. نفس المصدر.
٤. نفس المصدر.
٥. عشرين: عشرون ع.

الكلمات التّامّة، و صاحباً لأيّ حرف أو أيّة حروف من حروف الاسم الأعظم، و متخلّقاً بِكَمْ خُلق من الأخلاق و الشّيم. و لايخفى أنّ من المتعذّر[1] معرفة صاحب الدّائرة الكلّيّة و جامع جميع الأسماء و الأخلاق و الحروف الإلهيّة بالتفصيل، لأنّ حقيقته هي حقيقة الحقائق، و إنّما يمكن معرفته بمعرفة جميع الدّوائر الجزئيّة و الأسماء الإلهيّة و كافّة الأخلاق الرحمانية و تمام الحروف الملكوتيّة و جملة الكلمات الربّانيّة؛ و ذلك لايمكن لكثير من أفراد النّاس اللّهمّ الّا على راسخي علماء هذه الأمّة كماورد عنهم عليهم السّلام: «إنّ أمرنا صعب مستصعب لايحتمله إلّا مَلَكٌ مقرَّب أو نبيٌّ مُرسَلٌ أو مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان»[2].

و ناهيك[3] في تفصيل هذا الإجمال الذي ذكرناه في بيان معرفة الرسول بالرّسالة و في بيان جامعيّة نبيّنا محمّد صلّى الله عليه و آله جميع هذه الكلمات قول الشيخ الأجل محيي الدين الأندلسي رضي الله عنه ـ فإنّه إذا طلع الصّباح فقد استغنى عن المصباح ـ قال قدّس سرّه في الباب السّادس و الأربعين من الفتوحات المكيّة[4]: «اعلم أنّ مرتبة الإنسان الكامل من العالم مرتبة النّفس النّاطقة من الإنسان، و هو الكامل الذي لا أكمل منه و هو محمّد صلّى الله عليه و آله، و منزلة الكمّل من الأناسيّ النّازلين عن درجة هذا الكمال الذي هو الغاية من العالم منزلة القوى الرّوحانيّة من الإنسان، و هم الأنبياء صلوات الله عليهم. و منزلة من نزل في الكمال عن درجة هؤلاء من العالم منزلة القوى الحسيّة من الإنسان و هم الورثة رضي الله عنهم، و ما بقي ممّن هو على صورة الإنسان في الشّكل هو من جملة الحيوان، فهو بمنزلة الرّوح الحيواني في الإنسان الذي يُعطى النموّ[5] و الإحساس.

---

١. انّ من المتعذّر: من المتعدّد ن.

٢. الكافي، ج ١، ص ٤٠١؛ بصائر الدرجات، ص ٤٠ ـ ٤٩.

٣. أي حسبك.

٤. رسالة التدبيرات الإلهية، ص ١٠٨ من رسائل إنشاء الدّوائر، عقله المستوفز، التدبيرات الإلهية، طبع ليدن، ١٣٣٦هـ و قوله:«الباب .... من الفتوحات» سهو منه رحمه الله.

٥. و من هذا فليتحدّس البصير سرّ عَرْض الأعمال أي أعمال العباد كلّهم على رسول الله و

←

و اعلم أنّ العالم اليوم بفقد جمعية محمّد صلّى الله عليه و آله في ظهوره روحاً و جسماً و صورةً و معنىً نائمٌ لا ميّت، فإنّ[1] روحَه الذي هو محمّد صلّى الله عليه و آله هو من العالم في صورة المحلّ الذي هو روح الإنسان عند النّوم إلى يوم البعث الذي هو مثل يقظة النّائم هنا.

و إنّما قلنا في محمّد صلّى الله عليه و آله على التعيين إنّه الرّوح الذي هو النّفس النّاطقة في العالم لِما أعطاه الكشف.

و قوله صلّى الله عليه و آله: «أنا سيّد النّاس» و العالم من النّاس فإنّه الإنسان الكبير في الجرم و المقدّم في التّسوية و التّعديل ليظهر عنه صورة نشأة محمّد صلّى الله عليه و آله كما سوّى الله جسم الإنسان و عدّله قبل وجود روحه، ثمّ نفخ فيه من روحه روحاً كان به إنساناً تامّاً أعطاه بذلك خلقه و نفسه النّاطقة. فقبل ظهور نشأته صلّى الله عليه و آله كان العالم في حال التّسوية و التّعديل بل كالجنين في بطن أمّه، و حركته بالرّوح الحيوانيّ منه الذي صحّتْ له به الحياة فأجلّ ذكرك فيما ذكرتُه لك، فإذا كان في القيامة حييّ ذلك العالم كلّه بظهور نشأته مكمّلة موفّر القوى صلّى الله عليه و آله. و كان أهل النّار في مرتبتهم في إنسانيّة العالم مرتبة ما ينمو من الإنسان فلايتّصف بالموت و لابالحياة، و لذا أورد فيهم النّصّ من رسول الله صلّى الله عليه و آله أنّهم: «لايموتون فيها و لايحيون»[2].

و الملائكة من العالم كالصّور الظاهرة في خيال الإنسان و كذلك الجنّ.

←

خلفائه عليهم السّلام كما يعرض على النفس أعمال جوارحه؛ روى صاحب الفقيه مرسلاً مقطوعاً عن أبي عبدالله عليه السّلام قال: تعرض الأعمال على رسول الله صلّى الله عليه و آله أعمال العباد كلّ صباح أبرارها و فجّارها فاحذروها و هو قول الله تعالى: «و قل اعملوا فسيرى الله عملكم و رسوله و المؤمنون» و نقل صاحب الكافي أخباراً كثيرة في هذا المعنى. منه.

١. وهذا احد تأويلات قوله عليه السّلام: «النّاسُ نيام فإذا ماتوا انتبهوا» منه.

٢. قال الله تبارك و تعالى إشاره إلى ذلك أنّ ﴿اؤلئك كالانعام بل هم أضلّ سبيلاً﴾ و لايخفى انّ الأدنى من مرتبة الحيوان إنّما هي مرتبة النبات فتدبّرا منه طاب ثراه.

فليس العالم إنساناً كبيراً إلّا بوجود الإنسان الكامل الذي هو نفسه النّاطقة كما أنّ نشأة[١] الإنسان لايكون إنساناً إلّا بنفسه النّاطقة، و لاتكون هذه النّفس النّاطقة كاملة[٢] إلّا بالصّورة الإلهية المنصوص عليها من الرسول.

فهكذا نفس العالم الذي هو محمّد صلّى الله عليه و آله حاز درجة الكمال بتمام الصّورة الإلهيّة[٣] في البقاء و التّنوع في الصّور و بقاء العالم به. فقد بان لك حال العالم قبل ظهوره صلّى الله عليه و آله أنّه كان بمنزلة الجسد المسوّى؛ و حال العالم بَعد موته صلّى الله عليه و آله بمنزلة النّائم؛ و حال العالم ببعثه يوم القيامة بمنزلة الانتباه و اليقظة بعد النّوم»

ثم قال: «فالعالم اليوم كلّه نائم من ساعةٍ مات رسولُ الله صلّى الله عليه و آله و نحن نحمد الله في الثُّلث الأخير من اللّيل. و كان تجلّيه يُعطي الفوائد و العلوم و المعارف التّامة على أكمل وجوهها، لأنّها عن تجلّي أقرب لأنّه تجلّى في السّماء الدّنيا.

فكان علم آخِر هذه الأمّة أتمّ من علم وسطها و أوّلها بعد موت رسول الله صلّى الله عليه و آله، لأنّ النّبي صلّى الله عليه و آله لمّا بعثه الله بعثه و الشّرك قائم، و الكفر ظاهر، فلميدعُ القرن الأوّل و هو قرن الصّحابة إلّا إلى الايمان، و ما أظهر لهم ممّا كان يعلمه من العلم المكنون، و أنزل عليه القرآن الكريم، و جعله يترجم عنه بما يبلغه أفهام عموم ذلك القرن، فصوّر و شبّه و نعّت بنعوت المحدثات، و أقام جميع ما قاله في صفة خالقه مقامَ صورة حسّيّة مسوّاة معدَّلة، ثمّ نفخ في هذه الصّورة الخطابيّة روحاً لكمال ظهور النّشأة و كان الرّوح ﴿ليس كمثله شيء﴾[٤] و ﴿سبحان ربّك ربّ العزّة عمّا يصفون﴾[٥] و كلّ آية تسبيح في القرآن فهو روح صورة نشأة الخطاب فافهمْ، فإنّه سرّ عجيب.

فلاح ذلك لخواصّ القرن الأوّل دون عامّته بل لبعض خواصّه من خلف خطاب

---

١. نشأة. نشاته ع.
٢. كاملة: كاملاً ع.
٣. المنصوص... الإلهية: ـ ع.
٤. الشورى: ١١.
٥. الصافات: ١٨٠.

التّنزيه أسرار عظيمة، و مع هذا لم‌يبلغوا فيها مبلغ المتأخّرين من هذه الأمّة، لأنّهم أخذوها عن موادّ حروف القرآن و الأخبار النبويّة، فكانوا من ذلك بمنزلة السّهر الذين يتحدّثون من أوّل اللّيل قبل نومهم. فلمّا وصل زمان ثُلث هذه الليلة و هو الزّمان الذي نحن فيه إلى أن يطلع الفجر ـ فجر يوم القيامة و البعث و يوم الحشر و النّشر ـ تجلّى الحقّ في ثُلث هذه الليلة و هو زماننا، فأعطى من العلوم و الأسرار و المعارف في القلوب بتجلّيه ما لايعطيه حروف الأخبار، فإنّه أعطاها في غير موادّ بل المعاني مجرّدةً، فكانوا أتمّ في العلوم، و كان القرن الأوّل أتمّ في العمل، و أمّا الايمان فعلى التّساوي» – انتهى كلامه.

ثمّ إنّه ذكر وجه المساواة بأنّ هذه النشأة[1] إنّما فطرت على الحسد، فإيمان الصّحابة إنّما يكون للقوّة على دفع نفوسهم، و إيماننا إنّما حصل بأخبارٍ سمعْناها، و أوراق وجدنا من غير تردّد فعلم من ذلك قوّة الايمان الذي أعطانا الله عنايةً منه.

ثمّ قال[2]: «فقابَلْنا هذه القوّة بتلك القوّة فتساويا و بقي الفضل في العلم حيث أخذناه من تجلّي هذه الليلة المباركة التي فاز به أهل ثُلثها ممّا لا قدم للثُلُثَين الماضيين من هذه الأمّة فيها.

ثمّ إنّ تجلّيه سبحانه في ثُلث الليل من هذه الليالي الجزئيّة التي يُعطيها الجديدان في قوله إنّ[3] ربّنا ينزل في كلّ ليلة في الثّلث الأخير إلى السماء الدّنيا، فيقول: هل من

---

۱. النشأة: النشائة ع. ۲. أي ابن عربي.

۳. في توحيد الصّدوق [ص ۱۷۶] عن رسول الله صلّى الله عليه و آله أنّه قال: إنّ الله تعالى ينزل كلّ ليلة إلى السّماء الدنيا ـ الحديث.

أقول: إنّ كلّ التّجلي يظهر من المرتبة الإلهية فذلك يسمّى في لسان الشّرع الذي هو فصل البيان باسم إلهيّ، و كلّ نور و ضياء يصل من ذلك العالم إلى عالم الرّبوبيّة فهو المسمّىٰ بـ «المَلَك» و ذلك لأنّ مرتبة الألوهيّة هي موطن الأسماء الإلهيّة و مرتبة الرّبوبيّة هي موضع أفعاله و محل كرامته؛ فحقيقة الملك و باطنه اسم إلهي تناسب المرتبة التي ظهرتْ في موطن الرّبوبيّة، و حقيقة الاسم الإلهيّ و باطنه هي التجلّي الإلهيّ الذي كل يوم هو في شأن من شئون الحضرة وإنّما تصحّ نسبة الذّهاب و المجيء إلى المرتبة الرّبوبية دون الإلهيّة

←

تائبٍ؟ هل من مستغفرٍ؟ هل من سائلٍ؟ حتى ينصدع الفجر»[۱] فقد شاركنا المتقدّمين في هذا النّزول و ما يعطيه غير أنّه تجلّي منقطع و تجلّي ثُلث هذه اللّيلة التي نحن في الثُّلث الأخير منها و هي زمان موت رسول الله صلّى الله عليه و آله إلى يوم القيامة لم‌يشاركنا في هذا الثُّلث أحد من المتقدّمين. فإذا طلع فجرها و هو فجر القيامة لم‌ينقطع التجلّي بل أفضل لنا تجلّيه فلم‌يزل بأعيننا فنحن بين يدي تجلّي دنياوي و أخراويّ و عامّ و خاصّ غير منقطع و لا محجوب، و في اللّيالي الزّمانيّة يحجبه طلوع الفجر فجرنا ماجاوزه[۲] في هذه الليالى، و فُزْنا بما حصل لنا من تجلّي ثُلث هذه اللّيلة المباركة التي لاتصيب لغير أهلها جبراً لقلوبهم لما فقدوا من مشاهدة الرّسول صلّى الله عليه و

←
فإنّها باعتبار ذاتها و أثرها مقدّسة عن الجهات و الأبعاد بخلاف الربوبية فإنّها و إن كانت من حيث ذواتها كذلك لكنّها باعتبار آثارها في البُعد البعاد.
و سرّ ذلك ماعرفت من أنّ في المرتبة الألوهيّة كلّ شيء في كلّ شيء و لو فرض الخروج و الذّهاب هنالك له لزم خروج الشيء عن ذاته، و أصل المحالات ذلك، لأنّه لا خارج عن تلك المرتبة إلّا العدم و لايغيب عنها شيء من آثار الحدوث و القدم. و على هذا الأصل فسواء إن قيل إنّ الملك ينزل إلى السّماء الدنيا التي يتأخّم أفق العالم الملكوت، أو يقال إنّ الله ينزل إلى عالم الناسوت فالمقصود واحد و إن اختلفت العبارات كما يعرفه أرباب الإشارات. و لذلك ورد في هذا الخبر بأنّ المرويّ عن رسول الله صلّى الله عليه و آله هو نزول الملَك، و في خبر آخر أسنده إلى الله تعالى من دون التأويل.
و اعلم أنّه إذا كان في السّماء الدّنيا فهو كما هو على العرش، و الأشياء كلّها له سواء علماً و قدرة و مُلكاً و إحاطة. و قد ورد في الأحاديث المعصوميّة نفي هذا الخبر المرويّ عن الرسول صلّى الله عليه و آله في الظّاهر، و قالوا إنّ الله مقدّس عن الجيئة و النّزول بل ينزل ملك من الملائكة إلى آخر الحديث.
و أقول: هذا ليس ردّاً للخبر المرويّ بل هو تصحيح له فمعنى ماورد عن الرسول صلّى الله عليه و آله هو ماورد عن الائمة عليهم السّلام و ذلك لأن الله سبحانه من حيث ذاته الأحديّة منزّه عن الكلّ بل نسبة الخلق و سائر الأمور إليه من حيث أسمائه الحسنى و الملائكة عبارة عن الأسماء الحسنى على ماتراه و مظاهر لأسمائه الحسنى على مايراه طائفة فتدبّر! ثم تبصّر! منه.

۱. قريب منه في التوحيد للصدوق، ص ۱۷۶.
۲. جاوزه: حازوه ع.

آله. وكان خيراً لهم، فإنّهم لايعرفون كيف كانت حالهم عند المشاهدة، هل يـغلبهم الحسد، أو يغلبونه ﴿ وكَفَى اللهُ المؤمنينَ القتالَ و كان الله قويّاً عزيزاً﴾ [1]

فاعرفْ ياوليّ منزلتك من هذه الصورة الإنسانية التي محمّدٌ صلّى الله عليه و آله روحُها و نفسها النّاطقة، هل أنت من قواها أو من محالّ قواها؟ و إذا كنت من قواها هل بصرها، أم سمعها، أم شمّها، أم لمسها، أم طعمها، وإنّي و الله قد علمتُ أيّ قوّة أنا من هذه الصّورة. و لله الحمد.

و لانظنّ ياوليّ إنّ اختصاصنا في المنزلة من هذه الصّورة منزلة القوّة الحسّيّة من الإنسان بل من الحيوان، إنّ ذلك نقص بنا عن منزلة القوى الرّوحانيّة، لاتظنّ ذلك بل هي أتمّ القوى لأنّ لها الاسم الوهّاب لأنها هي التي تهب القوى الروحانيّة ما يتصرّف فيه، و مايكون به حياتها العلميّة من قوّة خيال و فكر و حفظ و تصوير و وهم و عقل و كلّ ذلك من موادّ هذه القوى الحسّيّة و لهذا قال تعالى في الذي أحـبّه مـن عباده: «كنتُ سمْعَه الذي يسمع به و بصرَه الذي يبصر به» [2] و ذكر القوى الحسّيّة و ما ذكر من القوى الرّوحانيّة شيئاً» ـ انتهى كلامه الشّريف عظّم الله أجره في الأولياء.

و في هذه الكلمات أسرار عظيمة كما لايخفى على من خلصتْ نيّتُهُ و صفَتْ طويّتُهُ؛ و الله المُلهِم للصّواب و الحمدلله.

إلهام مشرقيّ

و أمّا معرفة أُولي الأمر بالمعروف و العدل و الإحسان، فبيان ذلك يظهر لك في فصول:

فصل

اعلم أنّ المراد بـ«الأمر» هاهنا هي الولاية و الخلافة مـن الله، و الوصـاية مـن

---

۱. الأحزاب: ۲۵.

۲. قسم من الحديث القدسي المشهور المنقول في الجوامع الروائي مع اختلاف في اللفظ، راجـع: الكافي، ج ۲، ص ۳۵۲؛ بحار، ج ٦٧، ص ۲۲؛ التوحيد، ص ٤٠٠؛ صحيح البخارى، ج ۷، ص ۱۹۰؛ علل الشرائع، ج ۱، الباب ۹، ص ۱۲.

الرّسول. و ذلك اصطلاح شائع في الأخبار، يعرفه المتتبّع في الآثار، فـ «أُولُوا[1] الأمر» هم خلفاء الله و ولاة أمره و حججه على عباده. و تعقُّب معرفتهم لمعرفة الرّسول يُومي بأنّ المراد منهم هنا الأوصياء من عترة الرسول صلوات الله عليهم.

و «المعروف» اسم جامع لكلّ ماعرف[2] من طاعة الله و التقرّب إليه؛ و بالجملة، كلّما ندب إليه الشرع من فعل[3] الحسنات و ترك القبائح و السيّئات، و هو من الصفات الغالبة، إذ المراد الأمرُ بالمعروف بين الناس إذا رأوه لاينكرونه. قال الله تعالى مخاطباً لأولي الأمر منهم عليهم السّلام: ﴿كُنتُم خيرَ اُمّةٍ اُخْرِجَتْ للنّاس تأمُرون بـالمعروف و تَنهَون عن المنكر﴾[4] و قال عزّ و جلّ مُشيراً إليهم: ﴿و لتكُن منكُم اُمَّةٌ يَدعون إلى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر﴾[5] إلى غيرذلك من الآيات.

و «العدل» هو الاستقامة بالأمر، و لزوم الاقتصاد و التوسّط بين طرفَي الإفراط و التّفريط في الأخلاق و الأعمال و معاملات النّاس؛ قال الله تعالى: ﴿فَاسْتَقِمْ كَما اُمِرتَ﴾[6] و قال في هذه الآية سيّد النبيّين صلّى الله عليه و آله: «شيّبتْني سورة هود»[7] و قال عزّشأنه: ﴿إنّ الذينَ قالوا رَبُّنا الله ثمّ استقاموا تتنزّل عليهم الملائكة اَلاّ تَخافوا و لاتحزنوا﴾[8].

و «الإحسان» هو النّظر إلى عباد الله بالرأفة و الرّحمة بحيث يكونون[9] عند العارف سواء في الدّرجة بأن يرى الكلّ مظاهر لنور واحد بل يرى الكلّ بعين واحد كماورد:

---

١. فأولوا: فأولي ن.
٢. عرف: عرفت ن.
٣. من طاعة... من فعل: ـ ن.
٤. آل عمران: ١١٠.
٥. آل عمران: ١٠٤.
٦. هود: ١١٢.
٧. مجمع البيان، ج ٥، ص ٣٠٤: «شيّبتني هود و الواقعة».
٨. الأحقاف: ١٣.
٩. وإلى هذه الخصلة أشار الصّادق عليه السّلام على ما رواه صاحب الكافي أنّه عليه السّلام في هذه الآية: ﴿و لاتصعّر خدّك للنّاس﴾ قال: ليكن النّاس في العلم عندك سواء. و «تصعُّر الخدّ»: إمالته تكبّراً. و معنى الآية: لاتعرض عن النّاس تكبّراً بل يجب التّسوية بينهم في الالتفات و الشّفقة و المرحمة. و بعض الأساتيد يتخصّص معنى الحديث في التّعليم و جعل الأمر للتّسوية بين التّلامذة في الإفادة و النّصيحة و الأولى ماذكرناه. منه رحمه الله.

«الإحسان أن تعبد الله كأنّك تراه»[۱] فتحدّس! و إلى الأخيرين أُشير بقوله سبحانه: ﴿إنّ اللهَ يأمرُ بالعدل و الإحسان﴾[۲] فلايحسن ذلك بعده إلّا لنائبه و هو الخليفة. و قال تعالى حكاية عن وصايا لقمان لابنه و اعظا له: ﴿و اَحسِنْ كما أحسن الله إليك﴾[۳] قيل: أي كما أنّه عزّ شأنه أحسن إليك بأن أخرجك من ظلمات العدم و خلف أستار اللّيسيّة إلى عرصة نور الوجود و ألبَسَك حُلّة الشّهود، كذلك أنت أحسن بالفناء عن[٤] نفسك حتى يكشف الله عن وجهه، و يظهر بكلّك، فكأنّك كنت إذن أظهرته حين خفي عليك، و كذلك في سائر الموجودات.

و اعلم أنّ الثلاثة أي «المعروف» و «العدل» و «الإحسان» تمام الأمر و مقصود الكلّ؛ فالأوّلان غاية النّواميس الإلهيّة و الحكمة العمليّة:

أحدهما المتعلّق بالسّياسة المدنيّة و هو الأمر بالمعروف.

و ثانيهما المتعلّق بالأخلاق.

و الثالث غاية الحكمة النّظرية و المعارف الإلهيّة إذ منتهى مراتب العرفان هو رؤية العالَم بعين واحد بل يرى الكلّ عيناً واحدة.

فصل

ذكر للخلافة لوازم ثلاثة و لاتجتمع تلك الخصال إلّا في خليفة الله عنايةً منه إليه، فهي لوازم حقيقيّة للخلافة منتزعة من حاقّ[٥] حقيقتها موصلة إلى كنه ماهيّتها على ما هو شأن اللّوازم الذاتيّة. فذكرها بمنزلة ذكر الملزوم فكأنّه عليه السّلام قال: و اعرفوا أولي الأمر بالأمر الذي هو الخلافة فمعرفة أولي الأمر بمعرفة الأمر نفسه أي الخلافة و الولاية، و ذلك على قياس معرفة الله بالله و معرفة الرّسول بالرّسالة.

---

۱. سنن الترمذي، ج ۵، ص ۷؛ صحيح مسلم، ج ۱، ص ٦٤؛ مصباح الشريعة، الباب ۱۰۰.
۲. النحل: ۹۰.
۳. القصص: ۷۷.
٤. عن: من ن.
۵. حاق: حاف ن.

فصل

اعلم أنّ الولاية هي الفلك العامّ لشموله للأنبياء و الأولياء و لهذا لم ينقطع أبداً في الدّنيا و الآخرة. إذ لو انقطعت من حيث هي لزم أن لايبقى منها[1] اسم، و «الوليّ» اسم باق لله، فهو لعبيده «تخلّقاً» بالأخلاق الإلهيّة حاصلاً من الفناء في الصّفات و الأفعال و «تحقّقاً» بالذّات الإلهية المسّماة بـ«الوليّ» و هو يحصل بعد الفناء في الذّات و «تعلّقاً» بالبقاء بعد الفناء.

و أمّا نبوّة التّشريع و الرّسالة فقد انقطعتْ في محمّد خاتم النّبيين صلّى الله عليه و آله فلا نبيّ بعده مطلقاً.

و اعلم أنّ الولاية هي[2] جهة الحقّ قال عزّ شأنه: ﴿هنالك الولاية لله الحقّ﴾[3] و الولي ولي الله، كما أنّ النّبوّة هي التوجّه إلى الخلق، إذ النبيّ دليل الخلق لكن لايحصل النّبوّة إلّا بعد تحقّق الولاية، و لذلك كانت الولاية باطن النبوّة، كما أنّ الألوهيّة باطن الولاية.

و إذا عرفت أنّ الولاية هي باطن النّبوّة و أنّ الولاية هي الفلك العامّ فتحدّس أنّ خاتَم الأولياء هو فوق الجميع لأنّه صاحب الدّائرة الكلّيّة المشتملة على دوائر الأنبياء و الأولياء؛ فالكلّ لا يرون ما يرون إلّا من مشكاة خاتم الأنبياء، و لايأخذون ما يأخذون إلّا منه.

و من هذا لاح لك سرٌّ كان مستودعاً على أكثر السُّلاك، و هو سرّ ما ورد أنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله كان ليلة الإسرى قد رأى صورة عليّ عليه السّلام في جميع السماوات و كان حين مخاطبته مع الله تعالى في تلك الليلة يسمع في الجواب كلام عليّ عليه السلام من وراء الحجاب.

---

١. منها: لهاج.
٢. هي: ـ ع ن.
٣. الكهف: ٤٤.

فصلٌ

و لاتظنّ يا أخي أنّ ذلك نقص لكمال خاتم النبييّن صلّى الله عليه و آله، كلّا، فإنّ خاتم الأولياء هو صورة الولاية الباطنة لخاتم الأنبياء، قال صلى الله عليه وآله: «أنا و علي من نور واحد»[١]؛ و كذا لاينافي كون القائم من آل محمّد خاتم الأولياء، و ذلك لأنّ كلّهم واحد فتبصّر! حتى تعرف أنّ «الولد سرّ أبيه».

فظهر أنّ الأنبياء و المرسلين لا يقتبسون إلاّ من مشكاة خاتم الأولياء فكيف من دونهم من الأولياء، لأنّه يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه المَلَك الذي يُوحي إلى الرسّول[٢] و كما أنّ خاتم النبيين كان نبيّاً و آدم بين الماء و الطّين لأنّه بحقيقته موجود و إن تأخّر وجود طينته، و غيره من الأنبياء ما كان[٣] نبيّاً إلاّ حين بعث؛ كذلك خاتم الأنبياء كان وليّاً و آدم بين الماء و الطّين، و غيره من الأولياء ما كان وليّاً إلاّ بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهيّة في الاتّصاف بها.

و من ذلك فافهمْ قول خاتَم النبييّن صلّى الله عليه و آله حين أخبر عن وجود نوره المشتمل على أنوار أوصيائه تحت العرش يسبّحون الله و يُقدّسونه قبل أن يخلق السماوات و الأرض.

و تفطّنْ بسرّ[٤] خلق سائر الأنبياء من بقيّة طينتهم الجسدانيّة لا الروحية النّورية.

و إذا دريت ما قلناه فقد عرفت تمام الأمر. و هذا هو معنى «معرفة أُولي الأمر بالولاية»، فمَن لم‌يعرفهم كذلك فليس عَرَفَهم. و الحمد لله على ما رزقنا من معرفتهم و جعلنا من شيعتهم. اللهمّ كما رزقتنا معرفتهم فاجعلْنا معهم في الدّنيا و الآخرة، و من

---

١. في هذا المعنى أحاديث كثيرة منها ما في بحار، ج ٢٥، ص ١ ـ ٣٣ و ج ٣٣، ص ٤٨٠ و ج ٣٨، ص ١٥٠.

٢. و على هذا فتفطّنْ إلى سرّ تعليم عليّ عليه السلام لجبريل كما ورد في الخبر. منه.

٣. و لذلك ورد في معاتبة الله إيّاهم بأنّه لو كنتم تفعلون الأمر الفلاني لأمحونّ أسماءكم من ديون الأنبياء كما ورد في عزير حين سؤاله من حقيقة القدر، و غيره من الأنبياء، و لذلك سرّ آخر عساك أن تظفر بما سيرد عليك من الأسرار فانتظر. منه طاب ثراه.

٤. السرّ: بسرّ ع .

أهل بيتهم و حوامل أسرارهم، إنّك أنت المتفضّل بالكرم و الجود و الهِبات و رفيع الدّرجات.

تتمّة مُهِمّة[١]

قال الشّيخ محيي الدين ـ رضي الله عنه ـ في الباب التاسع و العشرين من الفتوحات[٢]: «لمّا كان رسول الله صلّى الله عليه و آله عبداً محضاً قد طهّره الله و أهلَ بيته تطهيراً و أذهب عنهم الرجس[٣] و هو كلّ ما يشينهم فإنّ «الرّجس» هو القذر هكذا حكى الفراء[٤].

قال تعالى: ﴿إنّما يريد الله ليذهِبَ عنكم الرّجس أهل البيت و يطهّركم تطهيراً﴾[٥] فلايضاف إليهم إلاّ مطهَّر، و لا بدّ فإنّ المضاف إليهم هو الذي لا يشينهم فما يضيفون لأنفسهم إلاّ من له حكم الطهارة و التقديس. فهذه شهادة من النبيّ صلّى الله عليه و آله لسلمان الفارسي بالطّهارة و الحفظ الإلهيّ و العصمة، حيث قال[٦] رسول الله صلّى الله عليه و آله: «سلمان منّا أهل البيت»[٧] و شهد الله لهم بالتّطهير و ذهاب الرّجس عنهم. و إذا كان لايضاف إليهم إلّا مطهّر مقدس و حصلت العناية الإلهيّة بمجرّد الإضافة فما ظنّك بأهل البيت [في][٨] أنفسهم، فهم المطهرون بل هم عين الطهارة.

فهذه الآية تدل على أنّ الله قد شرك أهل البيت مع رسول الله صلى الله عليه و آله في قوله ﴿ليغْفر لك الله ما تَقدَّم من ذنْبك و ما تأخَّر﴾[٩] و أيّ وَسَخ و قذر أقذرُ من

---

١. تتمة مهمّة: ـ م ن.

٢. الفتوحات، ج ١، ص ١٩٦.

٣. إشارة إلى الآية ٣٣ من الأحزاب.

٤. الفراء: القرّاءن: القران: ع.

٥. الأحزاب: ٣٣.

٦. قال: + فيه (الفتوحات)

٧. بصائر الدرجات الكبرى، ص ٤٥: «و إنّما صار سلمان من العلماء لأنه امرؤ منّا أهل البيت»؛ الكافي، ج ١، ص ٤٠١؛ بحار، ج٢٢، باب فضائل سلمان و أبي ذر، ص ٣٣٠: «سلمان منّا أهل البيت» و ص ٣٤٩: «لا تقولوا: سلمان الفارسي قولوا: سلمان المحمدي، ذاك رجل منّا أهل البيت».

٨. في (الفتوحات): ـ جميع النسخ.

٩. الفتح: ٢.

الذنوب و أوسخ؛ فطهّر الله نبيّه صلى الله عليه و آله[١] بالمغفرة.

فما هو ذنب بالنسبة إلينا لو وقع منه ـ حاشاه ـ[٢] لكان ذنبا فى الصورة لا فى المعنى لأنّ الذمّ لايلحق به على ذلك من الله و لا منّا شرعا. فلو كان حكمه على حكم الذّنب لصحبه ما يصحب الذنب من المذمّة فلم‌يصدق قوله: ﴿ليذهب عنكم الرّجس﴾ إلى آخره.

فدخل الشّرفُ[٣] أولادَ فاطمة كلّهم و مَن هو مِن أهل البيت مثل سلمان الفارسي إلى يوم[٤] القيامة فى حكم هذه الآية من الغفران. فهم المطهَّرون اختصاصا من الله و عناية لهم لشرف محمدّ صلى الله عليه و آله و عناية الله به. و لايظهر حكم هذا الشرف لأهل البيت إلّا في الدار الآخرة[٥] فإنّهم يُحشَرون مغفورا لهم؛ و أمّا في الدنيا فمن أتى منهم حدّاً أقيم عليه. و ذلك[٦] كالتائب منّا إذا بلغ الحاكمَ أمرُه و قد زنى أو سرق أقام عليه الحد مع تحقق المغفرة بالتوبة[٧] و لايجوز ذمّه[٨].

و ينبغي لكل مسلم مؤمن بالله و بما أنزله أن يصدِّق الله فى قوله: ﴿ليذهب عنكم الرّجس﴾ ـ الآية، فيعتقد في جميع ما يصدر عن أهل البيت أنّه قد عُفي عنهم فيه. و لاينبغي لمسلم أن يلحق المذمّة بمن قد شهد الله بتطهيره و ذهاب الرّجس عنه لا

---

١. وآله: + فى قوله: (ليغفر لك الله ما تقدّم) م ج.

٢. حاشاه: ـ (الفتوحات).

٣. الشرف: الشرفاء. (الفتوحات)

٤. يوم: ـ ع.

٥. قال الله تعالى: ﴿وللاخرة خير لك من الاولى﴾ [الضحى: ٤]. منه.

٦. وذلک: الفتوحات.

٧. بالتوبة: ـ الفتوحات.

٨. **و من هذا فتفطّن بمعنى أنّهم عليهم السلام نهوا الناس عن مذمّة أولادهم فى إتيان المعاصي، و أمرَهم بأن يكِلوا علم ذلك إلى الله و إليهم عليهم السلام.**
وكذا يظهر من هذا سرّ ما روى الصدوق رضوان الله عليه بإسناده المتصل إلى أبي عبدالله عليه السلام فى كتاب التوحيد [ص ٣٥٧] قال عليه السّلام: «إن الله عزوجل خلق السعادة و الشقاء قبل أن يخلق خلقه؛ فمن علمه الله سعيدا لم‌يبغضه أبدا. و إن كان عمله شرّاً بغض عمله و لم‌يبغضه، و إن كان علمه شقيّا لم‌يحبّه أبدا. و إن عمل صالحا أحبّ عمله و أبغضه لما يصير إليه. فإذا أحبّ الله شيئا لم‌يبغضه أبداً و إذا أبغض شيئا لم‌يحبّه أبداً. منه.

بعمل عملوه و لا بخير قدّموه، بل سابق عناية من[1] الله بهم. ﴿ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء و الله ذوالفضل العظيم﴾[2].

ثمّ إنّه رضي الله عنه بالغ في مناقب العترة الطاهرة و أنشد[3]:

رأيت ولائي آل طـه فـريضةً ... على رغم أهل البُعد يُورثني القربا

فلم يطلب المبعوث أجراً على الهدى ... بتبليغه، إلاّ المودّة في القربى

و قال في الباب السادس من الفتوحات بعد كلام[4]: «و أقرب النّاس إلى رسول الله صلّى الله عليه و آله علي بن أبي طالب عليه السلام إمام العالَم و سرّ الأنبياء أجمعين؛ ثمّ أنشد:

أُقسم بالله و آياته ... شهادة الحق لا بالمراء

إنّ علـيّ بن أبي طـالب ... خير الورى من بعد خير الورى[5]

انتهى. و في هذه الكلمات أسرار لاتحصى طوبى لمن فاز بها![6]

---

١. من: ـ ع ن. ٢. الحديد: ٢١.

٣. ما نقله عنه من الأشعار ليس في هذا الباب من الفتوحات.

٤. الفتوحات، ج ١، ص ١١٩ و العبارة في هذه النسخة من الفتوحات هكذا: «و أقرب إليه علي بن أبي طالب و أسرار الأنبياء جميعاً»؛ و كذا في طبع عثمان يحيى، ج ٢، ص ٢٢٧، فقرة ٣٢٤. و أمّا عثمان يحيى ذكر في ذيل الصفحة اختلاف النسخ هكذا: «و أقرب الناس إليه علي بن أبي طالب رضي الله عنه إمام العالم و سرّ الأنبياء أجمعين» ذكر العبارة من النسخة الأولى للفتوحات (نسخة «ب») ثم قال: «و يلاحظ هنا الفارق الهام بين رواية النسخة الأولى للفتوحات ذات النزعة الشيعية الواضحة، و رواية النسخة الثانية.

٥. ما نقله عنه من الأشعار ليس في هذا الباب من الفتوحات.

٦. و في نسخة «م»: + تذنيب. و بعد هذه الكلمة بياض من آخر ورق ٦٢ إلى وسط ورق ٦٣.

الحديث الثاني عشر

ما روى الشيخ الأجلّ صدوق الطّائفة في كتاب عيون أخبار الرضا[1] عليه السّلام و كتاب التوحيد[2] بإسناده عن الحسن بن محمّد النوفلي ثم الهاشمي في خبر طويل ذكر فيه مجلس الرّضا عليه السلام عند المأمون مع أصحاب المقالات و أهل الأديان مثل الجاثليق و رأس الجالوت و الهربذ الأكبر و الصّابئين و ذكر أنّه عليه السلام ألزم الحجّة عليهم من كُتبهم و أديانهم إلى أن قال عليه السلام:

«يا قوم إن كان فيكم أحد يخالف الإسلام و أراد أن يسأل فليسأل غير محتشم» فقام إليه عمران الصّابي و كان واحداً من[3] المتكلمين، فقال:

«يا عالم النّاس لولا أنّك دعوت إلى مسألتك لم أُقدم عليك بالمسائل. و لقد دخلتُ الكوفة و البصرة و الشام و الجزيرة و لقيتُ المتكلمين فلمأقعْ على أحد يُثبت لي واحداً ليس غيره قائمًا بوحدانيتّه؛ أفتأذن أن أسألك؟

قال الرّضا عليه السلام: إن كان في الجماعة عمران الصّابي فأنت هو.

---

١. عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ١٣٩ ـ ١٥٨.
٢. التوحيد، باب «٦٥» ذكر مجلس الرضا، ص ٤١٧ ـ ٤٤١.
٣. من: في (التوحيد).

فقال: أنا هو.

قال: سَلْ يا عمران و عليك بالنصَّفة و إيّاك و الخطل و الجور.

قال: و الله يا سيدي ما أريد إلّا أن تثبت لي شيئا أتعلق به فلاأجوزه.

قال: سَلْ عمّا بدا لك.

فازدحم النّاسُ و انضمّ بعضُهم إلى بعض.

فقال عمران الصّابي: أخبِرْني عن الكائن الأول و عمّا خلق.

قال: سألت فافهمْ: أمّا الواحد فلم يزل واحدا كائناً لا شيء معه بلا حدود و لا أعراض و لايزال كذلك، ثمّ خلق خلقا مبتدعاً مختلفا بأعراض و حدود مختلفة لا في شيء أقامه، و لا في شيء حدّه، و لا على شيء حذّاه و لا مثّله له، فجعل الخلق من بعد[1] ذلك[2] صفوة و غير صفوة و اختلافا و ايتلافا و ألوانا و ذوقا و طعما، لا لحاجة كانت منه إلى ذلك، و لا لفضل منزلة لم يبلغها إلاّ به، و لا رأى لنفسه فيما خلق زيادة و لا نقصانا، تعقل هذا يا عمران؟

قال: نعم و الله يا سيدي.

قال عليه السّلام: و اعلمْ ـ يا عمران ـ إنّه لو كان خلق ما خلق لحاجة لم يخلق إلّا مَن يستعين به على حاجته، و لكان ينبغي أن يخلق أضعاف ما خلق لأن الأعوان كلّما كثُروا كان صاحبهم أقوى، و الحاجة ـ يا عمران ـ لايسعها، لأنّه لم يُحدِث من الخلق شيئاً إلّا حدثت فيه حاجة أخرى و لذلك أقول لم يخلق الخلق لحاجة، و لكن نَقَّلَ[3] بالخلق الحوائج بعضهم إلى بعض و فضّل بعضهم على بعض، بلا حاجة منه إلى

---

١. بعد: ـ ع.

٢. الخلق من بعد ذلك: من بعد ذلك الخلق (التوحيد).

٣. نقّل: نقل (عيون أخبار الرضا و التوحيد).

من فضّل نعمة[١]، و لا نقمة منه على من أذلّ، فلهذا خلق.

قال عمران: يا سيّدي هل كان الكائن معلوماً في نفسه عند نفسه؟

قال الرضا عليه السّلام: إنّما تكون المَعلمةُ بالشيء لنفي خلافه و ليكون الشيء نفسه بما نُفِيَ عنه موجوداً. و لم يكن هناك شيء يخالفه فتدعوه الحاجة إلى نفي ذلك الشيء عن نفسه بتحديد ما علم منها؛ أفهمت يا عمران؟

قال: نعم و الله يا سيّدي، فأخْبِرْني بأيّ شيء علم ما علم أبضمير أم بغير ذلك؟

قال الرضا عليه السّلام: إذا علم بضمير هل تجد بُدّاً من أن تجعل لذلك الضمير حدّاً تنتهي إليه المعرفة؟

قال عمران: لابدّ من ذلك.

قال الرضا عليه السلام: فما ذلك الضمير؟ فانقطع و لم يُحِرْ جواباً.

قال الرضا عليه السلام: لأباس إن سئلتك عن الضمير نفسِه يعرفه بضمير آخر؟ فقلتَ: نعمْ، أفسدتَ[٢] عليك قولك و دعواك يا عمران، أليس ينبغي أن تعلم أنّ الواحد ليس يوصف بضمير، و ليس يقال له أكثر مِن فعلٍ و عمل و صُنع، و ليس يُتوهّم منه مذاهب و تجزئة كمذاهب المخلوقين و تجزئتهم فاعقلْ ذلك و ابْنِ عليه ما علمت صواباً.

قال عمران: يا سيّدي ألاتُخبرني عن حدود خلْقه كيف هي؟ و ما معانيها؟ و على كم نوع يكون[٣]؟

قال: قد سئلت فافْهَمْ: إنّ حدود خلقه على ستة أنواع: ملموس، و

---

١. نعمة: ـ (التوحيد).

٢. يعرفه بضمير ... نعم أفسدت: تعرفه بضمير؟ قال الرضا عليه السلام: أفسدت (التوحيد) و ما في المتن أصحّ.

٣. يكون: يتكوّن (التوحيد).

موزون، و منظور إليه، و ما لا وزن[1] له و هو الرّوح، و منها منظور إليه و ليس له وزن و لا لمس و لا حسّ و لا لون و لا ذوق، و التّقدير، و الأعراض و الصّور و الطول و العرض، و منها العمل و الحركات التي تصنع الأشياء و تُعملها و تُغيّرها من حال حال و تزيدها و تنقصها؛ و أمّا الأعمال و الحركات فإنّها تنطلق لأنّها لا وقت لها أكثر من قدر ما يحتاج إليه، فإذا فرغ من الشيء انطلق بالحركة و بقي الأثر و يجري مجرى الكلام الذي يذهب و يبقى أثره.

قال له عمران: يا سيّدي ألاتخبرني عن الخالق إذا كان واحداً لا شيء غيره و لا شيء معه، أليس قد تغيّر بخلقِه الخلقَ؟

قال له الرّضا عليه السلام: لم‌يتغيّر عزّ و جلّ بخلقِ الخلقِ و لكنّ الخلقَ يتغيّر بتغييره.

قال عمران: فبأيّ شيء عرفناه؟

قال: بغيره.

قال: فأيّ شيء غيره؟

قال الرّضا عليه السّلام: مشيّته و اسمه و صفته و ما أشبه ذلك، و كلّ ذلك مُحدَث مخلوق و مدبَّر.

قال عمران: يا سيّدي فأيّ شيء هو؟

قال عليه السلام: هو نور بمعنى أنّه هادٍ لخلقهِ من أهل السماء و أهل الأرض، و ليس لك عليَّ أكثر من توحيدي إيّاه.

قال عمران: يا سيدي أليس قد كان ساكتاً قبل الخلق لاينطق، ثمّ نطق؟

قال الرّضا عليه السلام: لايكون النّطق إلّا عن سكوت قبله، و كذا[2]

---

١. وزن: ذوق (التوحيد).

٢. لايكون ... و كذا: ـ (التوحيد).

لايكون السكوت إلّا عن نطق قبله. و المَثَل في ذلك أنّه لا يقال للسراج هو ساكت لاينطق و لايقال إنّ السراج ليضيء فما يريد أن يفعل بنا، لأنّ الضوء من السراج ليس بفعل منه و لا كونٍ، و إنّما هو ليس شيء غيره، فلمّا استضاء لنا قلنا قد أضاء لنا حتى استضأنا به فبهذا لتستبصر أمرك.

قال عمران: يا سيدي فإنّ الذي كان عندي أنّ الكائن قد تغيّر في فعله عن حاله بخلقه الخلقَ.

قال الرّضا عليه السلام: أحلتَ يا عمران في قولك إنّ الكائن يتغيّر في وجه من الوجوه حتى يصيب الذات منه ما يغيّره. يا عمران هل تجد النار يغيّرها تغيُّر نفسها أو هل تجد الحرارة تحرق نفسها أو هل رأيت بصرا قطّ رأى بصره؟

قال عمران: لم أر هذا. ألاتخبرني يا سيدي أهو في الخلق أم الخلق فيه؟

قال الرّضا عليه السلام: جلّ ـ يا عمران ـ عن ذلك، ليس هو في الخلق و لا الخلق فيه، تعالى عن ذلك، و سأعلّمك ما تعرفه به. [و لا حول][1] و لا قوّة إلّا بالله. أخبرني عن المرآة أنت فيها أم هي فيك؟ فإن كان ليس واحد منكما في صاحبه فبأيّ شيء استدللت بها على نفسك؟

قال عمران: بضوء بيني و بينها.

قال الرّضا عليه السلام: هل ترى من ذلك الضوء في المرآة أكثر ممّا تراه في عينك؟

قال: نعم.

قال: الرّضا عليه السلام: فأرِناه. فلم يُحِرْ جواباً.

قال عليه السلام: فلا أرى النور إلّا و قد دلّك و دلّ المرآةَ على

---

١. و لا حول (التوحيد): ـ جميع النسخ.

أنفسكما من غير أن يكون في واحد منكما، و لهذا أمثال كثيرة غير هذا لا يجد الجاهل فيها مقالاً و لله المثل الأعلى.

ثم التفت إلى المأمون فقال: الصّلاة قد حضرتْ.

فقال عمران: يا سيدي لاتقطعْ عليّ مسألتي فقد رقّ قلبي.

قال الرّضا عليه السلام: نصلّي و نعود.

فنهض و نهض المأمون. فصلّى الرّضا عليه السلام داخلاً، و صلى النّاس خارجاً مع[1] محمّد بن جعفر ثمّ خرجا.

فعاد الرّضا عليه السّلام إلى مجلسه و دعا بعمران فقال: سَلْ يا عمران.

فقال: يا سيدي ألاتخبرني عن الله عزّ و جلّ هل يوحّد بحقيقة أو يوحّد بوَصْفٍ؟

قال الرضا عليه السلام: إنّ الله المبدأ[2] الواحد الكائن الأول لم يزل واحداً لا شيء معه، فرداً لا ثاني معه، و لا معلوما و لا مجهولا و لا محكما و لا متشابها، و لا مذكورا و لا منسيّا، و لا شيئا يقع عليه اسم شيء من الأشياء غيره، و لا من وقت كان، و لا إلى وقت يكون، و لا بشيء قام، و لا إلى شيء يقوم، و لا إلى شيء استند، و لا في شيء استكنّ. و ذلك كلّه قبل الخلق إذ لا شيء غيره. و ما أوقعت عليه من الكلّ فهي صفات محدثة و ترجمة يفهم بها من فهم.

و اعلم أنّ الإبداع و المشيّة و الإرادة معناها واحد و أسماؤها ثلاثة. و كان أوّل إبداعه و إرادته و مشيته الحروف التي جعلها أصلاً لكل شيء، و دليلا على كل مدرك، و فاصلاً لكلّ مشكل. و تلك الحروف تفريق كل شيء من اسمِ حقٍ و باطل أو فعل أو مفعول أو معنى أو غير معنى و عليها اجتمعت الأمور كلّها و لم يجعل للحروف في

---

١. مع: خلف (التوحيد).

٢. المبدأ: المُبدىء (التوحيد).

إبداعه لها معنى غير أنفسها يتناهى[١] و لا وجود لأنّها مبدعة بالإبداع.

و النّور في هذا الموضع أوّل فعلِ الله الذي هو نـور السّماوات و الأرض. و الحروف هى المفعول بذلك الفعل و هي الحروف التي عليها الكلام و العبارات كلّها من الله عزّ و جلّ علّمها خلقه و هي ثلاثة و ثلاثون حرفاً: فمنها ثمانية و عشرون حرفا تدلّ على اللغات[٢] العربية، و منها الثمانية و العشرين إثنان و عشرون حرفا تـدلّ عـلى اللـغات[٣] السريانية و العبرانية، و منها خمسة أحرفٍ متحرفة في سائر اللـغات من العجم لأقاليم اللغات كلّها، و هي خمسة أحرف تحرّفت من الثمانية و العشرين الحرف من اللغات؛ فصارت الحـروف ثـلاثة و ثـلاثين حرفا. فأمّا الخمسة المتخلفة فبحجج لا يجوز ذكرها أكثر مما ذكرناه. ثمّ جعل الحروف بعد إحصائها و إحكام عِدّتها فعلاً منه كقوله عزّ و جلّ: ﴿كن فيكون﴾ و «كُنْ» منه صنعٌ، و ما يكون به «المصنوعُ».

فالخلق الأول من الله عز و جل «الإبداع» لا وزن له و لا حركة و لا سمع و لا لون و لا حسّ.

و الخلق الثاني «الحروف» لا وزن لها و لا لون و هـي مسـموعة موصوفة غير منظور إليها.

و الخلق الثالث ما كان من الأنواع كلّها محسوسا و ملموساً ذا ذوق منظور إليه.

و الله تبارك و تعالى سابق للإبداع لأنّه ليس قبله عزّ و جلّ شيء، و لا كان معه شيء. و الإبداع سابق للحروف، و الحروف لا تدل على غير نفسها.

قال المأمون: و كيف لاتدلّ على غير نفسها؟

---

١. يتناهى (التوحيد): يتناه جميع النسخ.
٢. اللغات: لغات ع.
٣. اللغات: لغات ع.

قال الرضا عليه السلام: لأنّ الله تبارك و تعالى لايجمع منها شيئا لغير معنى أبداً؛ فإذا ألّف منها أحرفا أربعة أو خمسة أو ستة أو أكثر من ذلك أو أقل لم يؤلّفها لغير معنى، و لم تك إلّا لمعنى محدث لم يكن قبل ذلك شيئاً.

قال عمران: فكيف لنا بمعرفة ذلك؟

قال الرّضا عليه السلام: أمّا المعرفة فوجه ذلك و بابه أنّك تذكر الحروف إذا لم تُرِدْ بها غير نفسها ذكرتَها فرداً فقلتَ: ا، ب، ث، ج، ح، خ، حتى تأتي إلى[۱] آخرها، فلم تجد لها معنى غير أنفسها، فاذا ألّفتَها و جمعت منها أحرفاً و جعلتَها اسماً و صفة بمعنى ما طلبت، و وجه ما عنيت كانت دليلة على معانيها داعية إلى الموصوف بها، أفهمته؟

قال: نعم.

قال الرضا عليه السلام: و اعلم أنّه لا تكون صفة لغير موصوف و لا اسم لغير معنى و لا حدّ لغير محدود. و الصّفات و الأسماء كلها تدلّ على الكمال و الوجود، و لا تدل على الإحاطة كما تدل على الحدود التي هي التربيع و التثليث و التسديس لأنّ الله ـ جلّ و تقدّس ـ تُدرَك معرفتُه بالصفات و الأسماء، و لا تدرَك بالتحديد بالطول و العرض و القلة و الكثرة و اللون و الوزن و ما أشبه ذلك. و ليس يحلّ بالله ـ جلّ و تقدّس ـ شيء من ذلك حتى يعرفه خلقه بمعرفتهم أنفسهم بالضرورة التي ذكرنا و لكن يُدَلُّ على الله عزّ و جلّ بصفاته و يُدرَك بأسمائه و يُستدلّ عليه بخلقه حتى لا يحتاج في ذلك الطالب المرتاد إلى رؤية عين و لا استماع أُذُن و لا لمس كفّ، و لا إحاطة بقلبٍ و لو[۲] كانت صفاته جلّ ثناؤه لاتدل عليه و أسماؤه لا تدعوا إليه و المَعْلَمة من الخلق لا تدركه لمعناه كانت العبادة من الخلق لأسمائه و صفاته دون

---

۱. إلى: على (التوحيد). ۲. و لو: فلو (التوحيد).

معناه، فلولا أنّ ذلك كذلك لكان المعبود الموحَّد غير الله لأنّ صفاته و أسماءه غيره، أفهمت؟

قال: نعم يا سيدي زِدْني.

قال الرّضا عليه السلام: إيّاك و قول الجهّال أهلِ العمى و الضلال الذين يزعمون أنّ الله عزّ و جلّ و تقدّس موجود في الآخرة للحساب و الثواب[1] و العقاب، و ليس بموجود في الدنيا للطاعة و الرجاء. و لو كان في الوجود لله عزوجل نقص و اهتضام لم يوجد في الآخرة أبداً و لكنّ القوم تاهُوا و عَمُوا و صمُّوا عن الحق من حيث لا يعلمون، و ذلك قوله عزّوجلّ: ﴿و مَن كان في هذه أَعمىٰ فهو في الآخرة أعمىٰ و اَضلُّ سبيلاً﴾[2] يعني أعمى عن الحقائق الموجودة.

و قد علم ذووا الألباب أنّ الاستدلال على ما هناك لا يكون إلّا بما هاهنا. و مَن أخذ علم ذلك برأيه و طلب وجوده و إدراكَه عن نفسه دون غيرها لم يزدد من علم ذلك إلّا بُعداً، لأنّ الله عزّ و جلّ جعل علم ذلك خاصة عند قوم يعقلون و يعلمون ويفهمون.

قال عمران: يا سيدي ألا تخبُرني عن «الإبداع» خلقٌ هو أم غير خلقٍ؟

قال الرّضا عليه السلام: بل خَلْق ساكن لا يدرك بالسكون، و إنّما صار خلقاً لأنّه شيء مُحدَث. و الله الذي أحدثه فصار خلقاً له. و إنّما هو الله عزّ و جلّ و خلقُه لا ثالث بينهما و لا ثالث غيرهما. [فما خلق الله عزّ و جلّ لم يعدُ أن يكون خلْقَه][3] و قد يكون الخلق ساكنا و متحركاً و مختلفا و مؤتلفا و معلوما و متشابها. وكلّ ما وقع عليه حدّ فهو خلق الله عزّ و جلّ.

---

١. و الثواب: في الثواب ع.
٢. الإسراء: ٧٢.
٣. فما خلق ... خلقه (التوحيد): ـ جميع النسخ.

واعلم أنّ كل ما أوجدتْك الحواسّ فهو معنى مُدرَك للحواسّ، و كل حاسّة تدل على ما جعل الله عزّ و جلّ لها في إدراكها، و الفهم من القلب بجميع ذلك كلّه.

واعلم أنّ الواحد الذي هو قائم بغير تقدير و لا تحديد خلق خلقاً مقدرا بتحديد و تقدير. و كان الذي خلق خلقين اثنين التقديرَ و المقدّرَ، فليس في كلّ واحد منهما لون و لا وزن و لا ذوق، فجعل أحدهما يُدرَك بالآخر، و جعلهما مُدَرَكين بأنفسهما، و لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بنفسه دون غيره للذي أراد من الدلالة على نفسه و إثبات وجوده. و الله تبارك و تعالى فرد واحد لا ثاني معه يقيمه و لايعضده و لايكنّه[1]، و الخلق يمسك بعضه بعضاً بإذن الله و مشيّته. و إنّما اختلف الناس في هذا الباب حتى تاهوا و تحيّروا و طلبوا الخلاص من الظلمة بالظلمة في وصفهم الله بصفة أنفسهم، فازدادوا من الحقّ بُعداً، و لو وصفوا الله عزّ و جلّ بصفاته و وصفوا المخلوقين بصفاتهم لقالوا بالفهم و اليقين، و لما اختلفوا، فلمّا طلبوا من ذلك ما تحيّروا فيه ارتكبوا[2]، و الله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

قال عمران: يا سيّدي أشهد أنّه كما وصفتَ و لكن بقيتْ لي مسألة.

قال عليه السلام: سَلْ عمّا أردت.

قال: أسألك عن الحكيم في أي شيء هو؟ و هل يحيط به شيء؟ و هل يتحوّل من شيء إلى شيء؟ أو به حاجة إلى شيء؟

قال الرضا عليه السلام: أُخبرك يا عمران فاعقلْ ما سألتَ عنه فإنّه من أغمض ما يرد على المخلوقين في مسائلهم و ليس يفهمه المتفاوت عقلُه، العازب علمه، و لايعجز عن فهمه أُولُوا العقل المُنْصِفون:

---

[1]. لايكنّه: لايمسكه (التوحيد).
[2]. ارتكبوا: ارتبكوا (نسخة في التوحيد).

و أمّا[1] أوّل ذلك فلو كان خَلَق ما خَلَق لحاجة منه لجاز لقائل أن يقول: يتحوّل إلى ما خَلَق لحاجته إلى ذلك و لكنّه عزّ و جلّ لم يخلق شيئاً لحاجة، و لم يزل ثابتاً لا في شيء و لا على شيء، إلّا أنّ الخلق يمسك بعضه بعضاً، و يدخل بعضه في بعض، و يخرج منه، و الله ـ جلّ و تقدّس ـ بقدرته يُمسك ذلك كلّه، و ليس يدخل في شيء، و لا يخرج منه، و لا يؤده حفظه، و لا يعجز عن إمساكه، و لا يعرف أحد من الخلق كيف ذلك إلّا الله عزّ و جلّ و مَن أطلعه عليه من رسله و أهل سرّه و المستحفظين لأمره و خُزّانه القائمين بشريعته. و إنّما أمْره كلمح البصر أو هو أقرب، إذا شاء شيئا فإنّما يقول له: «كُنْ» فيكون بمشيّته و إرادته، و ليس شيء من خلقه أقرب إليه من شيء و لا شيء أبعد منه من شيء؛ أفهمت يا عمران؟

قال: نعم يا سيدي قد فهمتُ و أشهدُ أنّ الله على ما وصفَت و وحدَّتَ[2] و أنّ محمّداً المبعوثُ بالهدى و دين الحقّ. ثمّ خرّ ساجداً نحو القبلة و أسلم» ـ الحديث بتمامه.

شرح ما لعلّه يحتاج إلى البيان: «الجاثليق» واحد «جثالقة» النصارى. و هو رأس علمائهم. و لمراتب العلماء عندهم أسامي: فأوّلهم «القسّيس»، ثمّ «البطريق» و هو واحد «البطارقة»، ثم «الاسُقفُ» واحد «الأساقفة» ثم الجاثليق.

و «النصارى» إمّا من «ناصرة» و هي قرية آمنتْ أهلها بعيسى أوّلاً، أو من النصرة لزعمهم أنّهم[3] أنصار الأنبياء. و يؤيّد ذلك قوله تعالى : ﴿الذين قالُوا اِنّا نصارى﴾ كما لا يخفى.

---

١. و أمّا: أمّا (التوحيد).

٢. وصفت و وحدت: وصفته و وحدته (التوحيد).

٣. لزعمهم انهم: لأنهم في زعمهم. ج.

و كبار فرقهم ثلاث: الملكائية و النّسطورية و اليعقوبيّة[1] و كلّهم قضوا بتجسّد الكلمة، لكن اختلفوا في كيفيته.

فنهم من قال أشرف على الجسد إشراف النّور على الجسم.

و منهم من قال انطبع فيه انطباع النّقش في الشّمعة.

و منهم من قال ظهر ظهور الرّوحانيّ في الجسماني.

و منهم من قال تدرَّع اللاّهوتُ بالنّاسوت.

و منهم من قال مازجتْ الكلمة جسد المسيح ممازجة اللبن للماء.

و قالوا للبارىء تعالى: إنّه جوهر واحد، و يعنون به القائم بذاته، فهو واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقُنوميّة، و يعنون «بالأقانيم»: الصّفات كالوجود والحياة و العلم، و هي الأب و الابن و روح القدس. و العلم تدرَّع و تجسَّد دون سائر الأقانيم.

و قالت الملكائية: «المسيح» ناسوت كليّ و هو قديم و قد وَلَدَ مريمُ إلهاً أزليّا، و القتلُ و الصّلب وقع على النّاسوت و اللاهوت معاً.

و هذه الفرقة أطلقوا لفظ الأبوة و البنوة على الله و المسيح، لِما وجدوا في الإنجيل[2] حيث قال: «إنّك أنت الإبن الوحيد» و قال المسيح للحواريّين: «أنا أقول لكم أحبُّوا أعدائكم و بارِكوا على لاعنيكم، و أحِسنو إلى مُبغضيكم، و صِلوا على من يؤذيكم، لكى تكونوا أبناء أبيكم الذي في السماء، يشرق شمسه على الصالحين و الفجرة، و ينزل قطره على الأبرار والأئمة و تكونوا تامين كما أنّ أباكم الذي في السّماء تامّ» و قال حين يصلب: «أذهب إلى أبيكم».

و النسطورية قالوا: إنّ الله واحد ذو أقانيم ثلاثة: الوجود و الحياة و العلم، و ليست زائدة على الذات و لا هي هي[3]

و منهم من أطلق بأنّ كلّ واحد من الأقانيم الثلاثة حيّ ناطق إله. و زعموا أنّ

---

۱. الملكائية أصحاب «ملكا» الذى ظهر بالروم، و النسطوريّة أصحاب «النسطور» الحكيم الذي ظهر في زمان مأمون، و اليعقوبيّة أصحاب يعقوب الحكيم. منه.

۲. الانجيل.

۳. هي: - ج.

المسيح إله تام و إنسان تامّ اتّحدا، و هما جوهران ـ قديم و مُحَدث ـ و لم يبطل الاتحاد، و أنّ القتل وقع عليه من جهة النّاسوت لا من جهة اللاهوت.

و اليعقوبيّة قالوا:[١] انقلبت الكلمة لحماً و دماً فصار الإله هو المسيح:

فمنهم من قال: المسيح هو الله كما أخبر القرآن عنهم.

و منهم من قال: ظهرت اللاّهوت بالناسوت فصار هو هو.

و إنّما أطنبنا الكلام في ذكر مذاهب النصارى ليطّلع النّاظر في كتابنا على عقائدهم فيقلع عرق النصّرانيّة من أرض قلبه.

و أمّا «رأس الجالوت» فهو أكبر علماء اليهود. و «اليهود» من «هاد الرّجل»: إذا تاب و رجع، قيل: إنّما لزمهم هذا الاسم لقول موسى عليه السلام: «إنّا هُدْنا إليك»: أي رجعنا و تضرّعنا.

و اليهود ادّعوا أنّ الشريعة لاتكون إلّا واحدة و هي ابتدئت بموسى و تمّتّ به، فلميكن قبله شريعة إلّا حدود عقليّة و أحكام مصلحيّة، كما لميكن قبل التوراة كتاب و إنّما هي صحف و مواعظ. قالوا: و لايكون بعده شريعة أخرى لأنّ «النَّسخ» في الأحكام بداء، و «البداء» ممتنع على الله. و قد حكى الله عنهم نفي البداء بقوله: ﴿و قالت اليهودُ يَدُ اللهِ مَغلولة غُلّتْ اَيديهِم﴾[٢] و قولهم: «إنّ الله قد فرغ من الأمر»[٣].

و ليت شعري إنّ التوراة قد اشتملتْ على دلالات صريحة في بعثة نبيّنا صلّى الله عليه و آله، و أنّ شريعته ناسخة للشرائع كلّها، كما ذكر الرضا عليه السلام في هذا المجلس مع رأس الجالوت، و من العجب أنّ اليهود اتفّقتْ[٤] على أنّ الله لمّا فرغ من خلق السماوات و الأرض استوى على عرشه مُستلقيا على قفاه، واضعاً إحدى رجلَيْه على الأخرى؛ تعالى الله عمّا يقول الظّالمون علوّا كبيراً.

و «الهربذ»، بالكسر واحد «هرابذة» المجوس، و هم خَدَمُ النّار، و لايكون مُزاوِل

---

١. ولم يبطل.. قالوا: ـ ن. ٢. المائدة: ٦٤.

٣. يستفاد نظر اليهود هذا، من التوراة، كتاب التكوين، الباب الثاني، آيات ١ ـ ٣. و في البحار، ج ٤، ص ٩٦نقله عن الرضا عليه السلام عند كلامه مع سليمان المروزي؛ التوحيد، ص ٤٤٤، في باب ذكر مجلس الرضا (ع) مع المروزي. ٤. اتفقت. انفت ج.

النّار إلّا عالِمُهم. و «المجوس» من أصناف الثّنوية أثبتوا أصلين يقتسمان الخير و الشرّ و النفع و الضرّ و يسمّون أحدهما «النّور» و الثّاني «الظّلمة»[١] و بالفارسيّة «يزدان» و «أهرمن»، إلّا أن المجوس الأصليّه زعموا أنّ الأصلين ليس كلاهما أزليّين، بل النّور أزليّ و الظّلمة محدثة، لكن اختلفوا في سبب حدوثها: هل حدثتْ من النّور أم من شيء آخر.

و يقولون: المبدأ الأوّل من[٢] الأشخاص كيومرث، و بعضهم يقولون هو «زوران»[٣]، و النبيّ الآخر «زردشت».

فالكيومرثيّة يزعمون أنّ كيومرث هو آدم أبوالبشر، و أنّ حدوث الظّلمة إنّما هو بأنّ «يزدان» فكّر، في نفسه أن لو كان له منازع كيف يكون؟ و هذه الفكرة لمّا كانت رديّة[٤] غير لائقة بالنّور حدثت الظّلمة من هذه الفكرة و هي «أهرمن».

و الزّروانية قالوا: إنّ النّور أبدع أشخاصاً من نورٍ كلها روحانيّة، لكن الشخص الأعظم الذي اسمه «زوران» و هو أوّل الأشخاص شك في شيء من الأشياء فحدث «أهرمن» ــ و هو الشيطان ــ من ذلك الشك.

و الزردشتيّة منهم ــ و هم أصحاب زردشت بن بوروسب الذي ظهر في زمان «بستاسف»[٥] الملك ــ زعموا أنّ لهم أنبياء أولّهم كيومرث، و أنّ الله بعث زردشت إلى بستاسف فدعى زردشت أوّلاً مَلِكيَنْ من ملوك زمانه إلى دين الله و الكفر بالشيّطان، فلميقبلا قوله، فجائتهما ريح و حملتهما من الأرض، فوقفا في الهواء و اجتمع الناس ينظرون إليهما، فغشيهما الطير من كلّ ناحية و أتت[٦] على لحومهما و سقطت عظامهما. و لمّا بلغ أمرهُ إلى بستاسف أخذه و حبسه أشد الحبس. ثمّ إنّه[٧] دخل قوائم فرس بستاسف في باطن بدنه حتى لمير أثرها في جسده، و استبهم حاله على الناس فأخرجوا زردشت من الحبس، و شارطهم على الايمان به إن هو دعى و أخرج دعائم

---

١. و: ــ ج.
٢. من: ــ ع.
٣. زوران: زوان ج.
٤. رديه: روية ع.
٥. بستاسف معرّب گشتاسب. منه. م.
٦. أتت: أنت ج.
٧. انه: ــ ن.

الفرس بدعائه، فآمن به بستاسف و ناظَرَه علماءُ زمانه و أقرّوا له بالفضل.

قيل: و ممّا نصّ عليه زردشت في كتابه الذي يُدعى «زند» هو أنّ للعالم قوة إلهية هي المديرة لجميع ما في العالم. و ممّا قال فيه: هو أنّه سيظهر في آخر الزمان رجل اسمه «أشذركا» و معناه الرّجل العالم، يزيّن[1] العلم بالدّين و العدل، ثم يظهر في زمانه «بتيارة»[2] وقع الآفة في ملكه و أمره عشرين سنة، ثم يظهر بعد ذلك «اشذركا» على أهل العالم و يُحيي العدل و يُميت الجور، و يرّد السُّنن المغيَّرة إلى أوضاعها الأولى. هذا حكاية أقوالهم.

وأمّا الصابئون، فهم عَبَدةُ الكواكب و الأصنام، جمع «صابى» من «الصبوة» و هي في مقابلة الحنيفية، يقال: «صبا الرّجل»: إذا مال و زاغ، سُمُّوا بذلك لميلهم عن سُنَن الحقّ و الاهتداء و زيغهم عن نهج الأنبياء و الأولياء.

و قد يقال هو من «صبا الرّجل»: إذا عشق، و لمّا كان مدار مذهبهم على تعصّب الرّوحانيين و الهياكل و محبتهم لها قيل لهم[3] «صائبة». و هم قوم ظهروا في أوّل سنة من ملك «طهمورث».

و مجمل ما نقل من مذهبهم أنّهم قالوا: إنّا نحتاج في معرفة الله و طاعته و إيصال أحكامه إلى متوسّط، لكن ذلك المتوسط يجب أن يكون روحانيّا لزكاء الرّوحانيّات و طهارتها، و الجسماني بشر مثلنا يأكل و يشرب كما حكى الله عنهم ذلك في كتابه العزيز غير مرّة.

و هم فرقتان: عَبَدة الكواكب، و عَبَدَة الأصنام[4]. و قد كان الخليل عليه السلام مأمورا بكسر المذهبَيْن و مبعوثا لإبطال الطريقين و إثبات الحنيفية السهلة السمحة كما ذكر في الكتاب الإلهي من احتجاجاته على عبدة الأصنام و كسرِها، و استدلالاته على عبدة الكواكب و زجرها.

---

١. يزين، يذين ج.

٢. بتيارة بالباء الموحّدة ثم الفوقانية قبل التحتانيّة فارسيّ بمعنى العفريت. منه.

٣. لهم: ـ ن.

٤. لأصنام: الأصناف ج.

و «الخَطَل» بالتحريك: الخفّة و السُّرعة و المنطق الفاسد. و «الجور»: الميل عن[1] القصد. و «الابتداع» ـ كما يظهر من الأخبار ـ إنّما هو بمعنى الابتداء و هو إيجاد الشيء لا لعلّة و لا عن مادّة و لا على مثال. و «الاختراع» هو إيجاد الشيء لا عن مادّة فحسب، و لهذا عقّب عليه السلام تحقيق «المُبدِع» بنفي الحاجة عن فعله أي الغرض.

«و لا على شيء حذّاه»: يقال: «حذّاه» إذا جعله على محاذاته بأن يكون حاكياً له.

«و على» إمّا نهجيّه أو هناك تضمين.

«و الحاجة يا عمران لا يسعها»: أي إنّ الحاجة لا يسعها شيء. حذف الفاعل لظهوره وعمومه أي يذهب إلى غير النهاية كما سيأتي.

«ولكن نفّل بالخلق الحوائج بعضهم إلى بعض»: «نفّل» بالنون و الفاء المشدّدة من باب التّفعيل من «النافلة» و هي العطيّة يعني أعطاهم الحاجة، لأنّ منبع الاحتياج هو الإمكان. و في بعض النّسخ بالقاف فيكون الباء بمعنى «إلى». و الأوّل أَوْلى. و قوله: «بعضهم» إمّا معمول لـ «الحوائج»، وإمّا بدل منه بتقدير مضاف أي نفل بالخلق الحوائج حوائج بعضهم إلى بعض فيكون من قبيل قوله تعالى: ﴿بالنّاصيةِ ناصيةٍ كاذبة﴾[2].

«نعمة» بالنّصب على التميز.

«و لا نقمة» بكسر النون أو فتحها مع سكون القاف أو كسرها بالجرّ عطف على قوله: «بلا حاجة».

«المعلمة» بفتح الميم وإسكان المهملة و تثليث اللام مصدر لـ «العلم» كالمقدرة لـ «القدرة».

«بتحديد ما علم»: يحتمل أن يكون بالجيم و أن يكون بالحاء المهملة كما لا يخفى.

«أليس ينبغي»: إستفهام إنكار أي بل ينبغي أن يعلم.

و «المذاهب» عبارة عن الجهات و الصّنفات.

و «التجزئة» إنّما يكون في الذات. و كلاهما مستحيل على الواحد من جميع

---

١. عن: ـ ج.

٢. العلق: ١٥ ـ ١٦.

الجهات.

«أو هل رأيت بصراً قطّ رأى بصره»: أي نفسه أو الإضافة بيانيّة.

«فلم يُجِز جواباً»: يقال: «كلّمتُه فما أحار إليَّ جواباً» أي ما ردّ جواباً.

«تحرّفت» أي تخلفت و صارت في طرف من الثمانية و العشرين.

«فأمّا الخمسة المتخلفة فبحجج»: هكذا رأينا في النّسخ التي وصل إلينا و الظاهر أنّها جمع «حُجّة» أي بدلائل لا يجوز ذكرها أكثر ممّا قلنا. و يمكن أن يكون صورة الحروف المتخلّفة، و لايخفى أنّ الخمسة المتحرّفة المستعملة في سائر اللغات من العجم إنّما هي الگاف و الپاء الموحّدة و الچيم و الژاء المنقوطة الفارسياتّ، و القاف المثنّاة المتوسّطة بين القاف و الكاف. و ذلك لايوافق صورة الكتابة[١].

و «المرتاد»[٢] من «الارتياد» و هو الاختيار.

و «الارتباك»[٣]: الاضطراب.

«فما خلق الله لم يعد أن يكون خلقه»[٤] هكذا في النسخ التي وصلتْ إلينا. و ظنّي أنّ قوله «لم يعد» مضارع مجهول من «العد» و قوله «خلفه» بالخاء المعجمة والفاء[٥] و سيأتي بيانه إن شاء الله. و الحمد لله.

و هيهنا[٦] شوارق لأنوار لا هوتيّة[٧] هي أمّهات المسائل الإلهيّة:

الشّارق الأوّل[٨]

فيما يتعلق بقوله: «أخبرني عن الكائن الاوّل» إلى قوله: «فلهذا خلق»

مقدّمة:[٩] اعلم أنّ المراد بـ«الكائن الأوّل» في كلام السّائل و بـ«الواحد» في كلام الإمام

---

١. صورة الكتابة: الفارسيات ج ن.

٢. اشارة إلى قوله عليه السلام: «حتى لايحتاج في ذلك الطالب المرتاد إلى رؤية عين».

٣. إشارة إلى قوله عليه السلام: «فلمّا طلبوا من ذلك ما تحيّروا فيه ارتبكوا».

٤. خلقه: خلفه ج.

٥. و هكذا في نسخة «ج» كما نقلنا آنفاً.

٦. ها هنا: هنا م.

٧. لأنوار لاهوتية: الأنوار لاهوية ج.

٨. مقدمة: بياض فى ن.

٩. مقدمة: بياض فى ن.

عليه السلام هو الموجود الأوّل الحقّ. و المراد «بما خلق» هو الصّادر الأوّل. و الظّاهر أنّ السّائل إنّما سأل عنهما بـ«أيّ» كما هو المتبادر من العبارة في هذا الإطلاق و كما يظهر من جوابه عليه‌السّلام من «نفي[١] الحدود و الأعراض»[٢] ـ المستعملة في جواب أيّ شيء ـ عن المبدء الأوّل و إثباتها للصّادر الأوّل؛ فعلى هذا فالمراد بعدم الإثبات في قول السّائل: «فلم أقع على[٣] من يُثبت لي» إثبات الحقيقة و بيان الهويّة لإثبات الوجود، لأنّه مسلّم عند السائل. و لمّا كان كلام السائل مشتملاً على سؤالين كما ذكرنا أجاب عليه السّلام عنهما، وعقّب الثّاني بذكر نفي الحاجة و الغرض عن فعله سبحانه لمناسبته لبيان إيجاد الصادر الأوّل. و لنذكر نحن هذه المسائل على مطابقة الخبر معاضدة بالدلائل:

مسألة

في أنّه عزّ شأنه واحد وحدة سرمديّة محيطة غير عدديّة لا ينثلم بالكثرات و لايتجزّى بالأبعاض و يلزم منه أنّه ليس له حدود و لا أعراض و أنّه لا يُسئَل عنه بأيّ كما لا يصحّ السّؤال بـ«ما؟» و «لم؟»

بيان ذلك: أنّه عليه السّلام عبّر عن الكائن الأوّل عزّ شأنه بـ«الواحد» ليكون أوّل كلامه ردّاً على السائل بأنّ في المرتبة الأحديّة الذاتيّة لا يسع شيء من الأشياء حتى أنّه لايسمّى باسم من الأسماء، إذ لا نعت في الحضرة الأحديّة و لا اسم و لا خصوصيّة و لا رسم و لا حيثيّة و لا جهة و لا حدّ و لا ماهيّة، إذ كلّ ذلك ينافي الوحدة الخاصّة لاستدعائه وجود الأغيار و يستلزم مفاسد متكثّرة كما يعرفه الأبرار، بل استهلكتْ لدَيْه الكثرات و امتنعت ذاته من الصفات كما أُشير إليه في الحديث

---

١. من نفي: بنفي ع.

٢. إذ «الحد» المستعمل في الأخبار هو ما به يمتاز الشيء و ينحاز عن غيره ـ كما لايخفى ـ و «الأعراض» هي الخواص. و سيجيء تحقيق ذلك. منه.

٣. على: + أحد ج.

العلوي بقوله[1]: «الممتنع من الصفات ذاته» و هذا من لوازم وحدته المحيطة الغير العددية التي يلزمها امتناع الكثرة، إذ مقابل الوحدة الغير العددية هي الكثرة الغير العددية، وهي من المستحيلات و باطلة الذّات، إذ هي تُناقض نفسها.

و عندي أن لا دليل أوضح على نفْي الشريك له تعالى من إثبات الوحدة الغير العددية، بأن يقال: لا ريب في أنّه سبحانه فاعل الوحدة العددية في الأشياء، و الفاعل لايوصف بخَلْقه ـ كما ثبت بالأخبار و البراهين ـ فهو واحد وحدة غير عددية و قد عرفت أنّه يلزم من ذلك بالاضطرار نفْيُ الشريك.

و كذلك لا برهان أتمّ على الوحدة التي يراها أهل الله من إثبات هذه الوحدة الغير العدديّة.

و أيضاً لا طريق أهدى من هذا لإثبات المبدأ الأوّل للعالَم، و لهذا سلك عليه السّلام هذا المسلك أعني إثبات تلك الوحدة في جواب السائل في هذا الخبر، مع أنّ السّائل ادّعى في أوّل كلامه أنّه لم‌يقع على أحدٍ أثبت له واحداً ليس غيره؟ فتبصّر! فسبحان الواحدُ الأحد الّذي لا أتمّ منه، و الصّمدُ الّذي لا نقص فيه، كلّما فرضته ثانياً فهو[2]؛ و لقد أصاب فيثاغورس المتألّه الحكيم تلميذ سليمان النبيّ عليه السلام حيث قسّم الوحدة إلى وحدةٍ غير مستفادة من الغير وهي وحدةُ الباريء و هي وحدةُ الإحاطة بكلّ شيء و وحدةُ الحكم على كلّ شيء و وحدة يصدر عنها الآحاد و الكثرات في الموجودات، وإلى وحدةٍ مستفادة من الغير و هي وحدة الموجودات[3]. و ربما نقل عنه القسمة بوجه آخر: و هو أنّ الوحدة على الإطلاق ينقسم إلى وحدة قبل الدّهر و هي وحدة الباريْ سبحانه، و إلى وحدة مع الدّهر و هي وحدة العقل، و إلى وحدة بعد الدّهر و قبل الزّمان و هي وحدة النّفس، وإلى وحدة مع الزّمان و هي وحدة العناصر و المركّبات.

و بالجملة، قوله عليه السّلام: «فلم يزل واحداً لا شيء معه» ثمّ قوله عليه السّلام:

---

١. الحديث من كلام الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام كما في التوحيد، ص ٥٦.

٢. فهو: هو ن. ٣. الموجودات: المخلوقات ج.

«و لايزال كذلك» إشارة إلى وحدته الذاتية التي لم تسمع نغمة كثرة الماهيّات ـ أوجها و حضيضها ـ و أنّ في تلك المرتبة استهلكت الذّوات ـ بقَضِّها وقَضيضِها ـ، فهو هو أزلاً و أبداً كما رُوي عن الصّادق عليه السّلام حيث قال للرّاوي[1]: «أيّ شيء «الله أكبر» قال: فقلت: «الله أكبر من كلّ شيء» فقال: «و كان ثَمّ شيء فيكون أكبر منه؟» قلت: «فما هو؟» قال: «اللهُ أكبَرُ من أن يوصف».

و قوله: «بلا حدود و لا أعراض» إشارة إلى أنّ تلك الحضرة لا تنتهي إلى حدّ و جهة، و لايكتنفها نعتٌ و لا صفة.

و «الحدّ» يشمل العلل القواميّة و غيرها، إذ هي كلّها حدودٌ تنتهي إليها الأشياء كما ثبت في الكتب العقليّة من تناهي العلل كلّها.

و أيضاً يشمل الوجودَ العامّ و الخاصّ، إذ هو من الحدود بل هو أوّلها كما ظهر بالبرهان، و من قول الصّادق عليه السلام في حديث الزّنديق[2] الذي سأله إلى أن قال: «فقد حددّته إذْ أثبتَّ وجوده» يعني بناء على الأصول التي ذكرتُها قبلُ علمتَ أنّه حيث أثبتَّ له الوجود يلزم التّحديد. قال عليه السّلام: «لم أحُدّه» أي[3] صدقتَ أنّي إذا اثبتُّ وجوده فقد حددّتُه، لكن أثبتُّه أي على معنى عدم القول بسلبه و نفيه، إذْ لو لم أثبتُّه لفهم منه السّلب المحض والعدم البحت؛ تعالى الله عن التّعطيل. ثمّ قال عليه السّلام: «إذ لم يكن بين النّفْي و الإثبات منزلة» أي لمّا لم يكن بين النفي و الإثبات منزلة فلم يُمكن القول بالواسطة، و النّفي لا يليق به، فبالاضطرار اخترت الإثبات لا كإثبات[4] الموجودات ـ تعالى الله عن التشبيه ـ بل بمحض الاضطرار و ضيق المجال.

و لعَمري، إنّ هذا البيان الّذي صدر عن معدن الحكمة و النّبوة غاية تحقيق الاشتراك اللفظي بين الواجب و الممكن في الوجود؛ فليتبصّر!

و أيضاً، الحدّ يشمل الصفات عينيّاتها و زائداتها، إذ مَن وَصَفَ اللهَ فقد حدّه.

---

۱. التوحيد، باب معنى «الله أكبر»، ص ۳۱۳.

۲. التوحيد، باب الرد على الثنوية، ص ۲٤٦.

۳. أي: ـ ج.

٤. كإثبات: كالإثبات.

و أيضاً يشمل الحدود العقليّة و الحسّيّة و كلّ ذلك مسلوب عنه سبحانه.

و المرادبـ «الأعراض» في اصطلاح الأخبار هي الكيفيّات الموجبة للتّغيّر نفسانيّة كانت أو غيرها. و يحتمل أخذها على مصطلح أرباب المعقول.

تذنيب[1]

ثمّ اعلم أنّه لاتنافي بين القول بأن[2] لا شيء معه أزلاً و أبداً و بين قوله تعالى: ﴿وَ هُوَ مَعَكُمْ﴾[3] و ذلك من غوامض العلم الإلهيّ، إذ العلّة مع المعلول و ليس المعلول مع العلّة، لأنّه لو كان مع العلّة بالذات لكان متحصّل القوام بدونها مستقلّ الذّات مع قطع النّظر عنها، إذ المعيّة الذاتية تقتضي الاستقلاليّة و الانفراد بوجهٍ مّا و ذلك من المستحيلات؛ فهو مستهلك الذّات و الصّفات في العلّة. لكن لمّا كان هو ظهور العلّة و شئونها و باقٍ بإبقائها بل ببقائها، و الشيء التّامّ لاينفصل عن ذاته و لوازم ذاته و ظهوراته، لأنّه مع كلّ ذلك بالوجوب، فالعلّة تكون مع المعلول و المعلول ليس مع العلّة.

ومن عظماء الحكماء الذين دانوا بذلك أنباذقلس تلميذ لقمان عليه السلام حيث قال[4]: «إنّ الباريّ أبدع الصّور لا بنوع إرادة مستأنفة، بل بنوع أنّه علّة[5]. فالعلة مع المعلول[6] و لا معلول[7] و إلاّ فالمعلول مع العلّة معيّة بالذات. فإن جاز أن يقال إنّ معلولاً مع العلّة، فالمعلول حينئذ ليس هو عين[8] العلّة، فيكون المعلول ليس أولى بكونه معلولاً من العلة، و لا العلّة بكونها علّة أَولى من المعلول، فالمعلول إذن يجب بالعلّة وحدها[9]، و العلّة علّة العلل كلّها فلا محالة أنّ المعلول لميكن مع العلّة بجهة من

١. تذنيب: بياض في ن.
٢. بأن: بل ن.
٣. الحديد: ٤.
٤. الملل و النحل، ج ٢، ص ٣٨٣.
٥. علة: + فقط و هو العلم و الإرادة (الملل و النحل).
٦. مع المعلول: ـ الملل و النحل.
٧. و لا معلول: ـ ع.
٨. عين: غير (الملل و النحل).
٩. يجب بالعلة وحدها: تحت العلة و بعدها (الملل و النحل).

الجهات البتّة، و إلاّ فقد بطل أسم العلة و المعلول».

مسألة

في أنّ الصّادر الأوّل عن البارئ القيّوم هو العقل[1]

۱. الصّادر الأوّل هو المعبّر عنه في بعض الاصطلاحات بـ «العقل الأوّل» و «العالم العلويّ» و في بعضهابـ «النّور المحمّدي» صلوات الله عليه و آله و «نور الأنوار» و «عالم الصّفات و الأسماء» و «المرتبة الواحديّة» و «العالَم الإلهيّ» إلى غير ذلك من التعبيرات. و الدّليل على ذلك من وجهين عقليّ و نقليّ:
أمّا النقّل فلما روي عن النّبي صلى الله عليه و آله على ما نقل صدوق الطّائفة شيخنا القمّي في كتاب العلل [ج ۱، الباب ۸۶، ص ۹۸] مسنداً إلى أمير المؤمنين صلوات الله عليه عن رسول الله صلّى الله عليه و آله أنّه سأل ممّا خلق الله عزّ و جلّ العقل؟ قال: خلقه ملكاً له رؤوس بعدد الخلائق ـ من خلق و من لم يخلق ـ إلى يوم القيامة و لكلّ آدميّ رأس من رؤوس العقل و اسم ذلك الإنسان على وجه ذلك الرّأس مكتوب. و على كلّ وجه ستر ملقى لايكشف ذلك الستر من ذلك الوجه حتى يولد ذلك المولود ويبلغ حدّ الرّجال أو حد النّساء و إذا بلغ كشف ذلك السّتر فيقع في قلب ذلك الإنسان نور فيفهم الفريضة و السّنة و الجيّد و الرّديّ. ألا و مثل العقل في القلب كمثل السراج في البيت.
أقول: و عبّر صلّى الله عليه و آله و سلم عن الحقيقة العقليّة التي لكلّ شيء في عالم العقل بالاسم، و عن تطورها بكسوة الحقائق الّتي تحتها حين تنزّلها بالسّتر، و عن ظهور المادّة العقليّة الّتي هي النّفس النّطقيّة من حيث كونها عقلاً هيولانياً بالكشف حين التّولد، و عن البلوغ إلى العقل بالملكة بالبلوغ الّذي للرّجال و هو الخروج عن المُنىٰ كما أنّ بلوغ الصّبيان بخروج المَني، وعن إدراك الحقائق و استفادتها من العقل المفيض الّتي هي مرتبة العقل المستفاد بوقوع النّور في القلب، و عن مرتبة العقل بالفعل و صيرورته عقلاً محضاً بفهم الفريضة و السنّة و غيرهما؛ و بالجملة، في هذا الخبر من حسن التعبير عن وحدة العقل مع تكثّره و اشتماله على جميع الخلائق الموجودة اشتمالاً جمليّاً عقليّاً. و من التعبير بالرأس و الوجه وكتابة الاسم و وجود السّتر وكشفه ما يبهر العقول و يعجز الفحول. و لنعرض صفحاً عن ذكر ما فيه من الأسرار و نجعلها تحت الأستار عسى الله أن يكشفها للأحرار.
اعلم أنّ العقل كما تقرّر عندنا و عند أفاضل القدماء و شرذمة من المتأخّرين و قليل من الآخرين من أكابر أهل الله و محقّقيهم بالبراهين القاطعة الّتي لايحوم حول حريمها شبهة بل كلّ بسيط عقليّ فهو مع وحدته البسيطة و بساطته الحقيقيّة هو كلّ الأشياء العقليّة بنحو

←

أعلم أنّه لمّا سَئَل السّائلُ عن الخلق الأوّل أيّ شيء هو؟ و ليس ينبغي في طريق التعّليم أن يبيّن أولاً حقيقة الصّادر الأوّل و ذاتياته، لأنّه ممّا حار فيه الأوّلون و الآخرون و من العلم المكنون، أفاد عليه السّلام في بيانه بذكر خاصية[1] الذّاتيّة و أرشده إليه بسلب لوازم سائر الموجودات عنه، فقال:

«ثمّ خلق خلقاً مبتدعاً» إشارةً إلى خاصّة ذلك الموجود. و «الابتداع» هو تأييس ما ليس بأيسٍ وبعبارة أُخرىٰ هو الإيجاد لا من[2] شيء كما أطبق عليه قاطبة الإلهيّين و شاع في إستعمال أحاديث[3] الطّاهرين. و هذا المعنى لا يختصّ بالصّادر الأوّل،

←

جمليّ و اشتمال عقليّ لايعرفه إلّا الرّاسخون. و سيجيء البرهان الّذي هدانا الله إليه.

و في كلام المعلّم الأوّل تصريحات إلى ذلك و تلويحات: قال أرسطاطاليس في الميمر العاشر من كتاب إثولوجيا في معرفة الرّبوبيّة [الميمر العاشر، باب من النوادر، ص ١٣٩] بهذه العبارة: «و تقول: إنّ في العقل الأوّل جميع الأشياء و ذلك لأنّ الفاعل الأوّل أوّل فعل فعله هو العقل، فعله ذا صور كثيرة و جعل في كلّ صورة منها جميع الأشياء الّتي تلائم تلك الصورة و حالاتها معاً لا شيئاً بعد شيء بل كلّها معاً دفعة واحدة».

و قال في الميمر الثّامن من هذا الكتاب [ص ٩٨] بعد كلام في ذكر أنّ الشيء يكون واحداً و لا واحداً إلى أن قال: «و كذلك العقل واحد و هو كثير و ليس هو كثيراً كالجثّة بل هو كثير بأنّه فيه كلمة تقوى على أن تعقل [اثولوجيا: تفعل] أشياء كثيرة و هو ذو شكل واحد غير أنّ شكله شكل عقلّي و العقل إنّما يكون محدوداً لشكله [اثولوجيا:بشكله] و من هذا الشكل تنبعث جميع الأشكال الباطنة و الظاهرة».

و قال في الميمر الثاني [ص ٣٤]: «و إنّما صار العقل إذا ألقى بصره على ذاته و على الأشياء لايتحرّك لأنّ فيه جميع الأشياء، و الأشياء و هو شيء واحد» ـ انتهى.

و اعلم أنّه قد ثبت أنّ العلّة محيطة بالمعلول و أنّ الصّادر الأوّل علّة لكلّ ما دونه و هكذا على الترتيب فلو لم يكن محيطاً من جميع الجهات لكان يلزم أن يستغني المعلول عنه من الجهة التي لمتحط العلّة بها هذا خلف؛ فيجب أن تكون محيطة من جميع الجهات ولمّا كانت الحقائق العقلية بل كلّ حقيقة إمكانيّة فإنّها محدودة أمّا الاجسام فظاهرة و أمّا غيرها من الفواعل فأحد طرفيها بفاعلها و الآخر بمعلولها فجيمع الأشكال العقليّة على الاستدارة الحقيقية. منه. (هامش م ع).

١. خاصية: خاصة ن.

٢. من : عن ن.

٣. أحاديث: الأحادث ن.

إذ[1] يصدق على النّفس و الهيولي و الصّورة، بل أكثر الحقائق العينيّة. و كثيراً مّا يستعمل في عرف الأئمّة الطّاهرة بمعنى الإيجاد لا لعلّة و لا من شيء، وهذا المعنى لايتحقّق في غير الصّادر الأوّل لأنّه لايمكن السؤال عنه بـ «لِمَ؟» أي لمَ أوجده الفاعل؟ إذ «لِمَ» سؤال عن العلّة، و العلّة التي يجاب بها في سؤال «لِمَ» يجب أن تكون محمولة على ما هي علّة فاعلة له من معلّ فوقه لأنّها هي المقترنة بقولنا: «لأنّه»، فيجب أن تكون محمولة والباريء عزّ شأنه ليس فوقه شيء و لا هو مركّب فتتألّف ذاته من العلل حتى يجاب بأحدها، فلِمَ عن فعله سبحانه منتفية كما قال عزّ شأنه: ﴿لايُسئَل عمّا يَفعَل و هم يُسئَلون﴾[2] و أمّا غير الصّادر الأوّل فيمكن السؤال عنه بلِمَ حتى عن فعل الصّادر الأوّل كما يقال لِمَ صار العقل فاعلاً للنّفس؟ فيجاب بأنّه يستفيض من المبدأ الأوّل تعالى شأنه إشراقات نوريّة فيريد أن يحاكي تلك الأضواء، فيوجد النّفس لكن في بعض العلل «لِمَ؟» و «ما؟» واحدة كما في الفواعل العالية عن الكون، و في بعضها متغائرة؛ فافهمْ!

ثمّ قال عليه السلام: «مختلفاً بأعراض و حدود مختلفة» والمردبـ «الأعراض» هي الجهات المختلفة التي في الصادر الأوّل، وبـ «الحدود» علله[3] القواميّة. و لمّا امتاز هذا الموجود عن الجواهر الآخر بالابتداع على الإجمال كما بيّنّا أشار عليه السّلام إلى كمال تميّزه و تعيّنه بثلاثة أمور سلبيّة:

أحدها، ما أفاد بقوله عليه السّلام: «لا في شيء أقامه» بخلاف العرض و الصّورة، فإنّهما قائمتان في الموضوع و المادّة، فلايصلح كلّ منهما لأن يكون صادراً أوّلاً لتأخّر وجودهما عن وجود حاملهما.

و ثانيها، ما أشار إليه بقوله عليه السّلام: «و لا في شيء حدّه» بخلاف الهيولي و الجسم فإنّهما محدودان بالصّورة فلاينبغي كون كلّ واحد منهما صادراً عن الأوّل سبحانه بلا وسط، أمّا الجسم فظاهر تأخّره عن جزئيه، و أمّا الهيولي فلأنّها لاتكون

---

١. اذ: انه ن.
٢. الأنبياء: ٢٣.
٣. علله: و علله ن.

إلاّ مع الصّورة فهي نفسها ليست علّة للصّورة و ليست[١] علّتها و لا هي و علّتها علّة للصّورة، إذ يلزم صدور الكثرة عن الواحد، و لأنّ الكلام في الفواعل و هي ليست منها.

و ثالثها، ما عبّر عنه بقوله: «و لا على شيء حذّاه» و مثّله له بخلاف[٢] النّفس لأنّها

---

١. ايست: ليس ع.

٢. قد ثبت في الحكمة المتعالية أنّ الواحد لايصدر عنه إلّا الواحد و أنّه ليس شيء يليق بالصّدور عنه تعالى أوّل مرّة إلّا العقل، إذ النّفس يكون فعلها في المادّة فلاتكون المادّة فعلها و لاتسبقها؛ و كذلك المادّة لا يتأتّى منها الفعل أصلاً و الصورة إنّما وجودها بالمادّة، و الجسم متأخّر عن المادّة، و الصّورة إنّما وجودها بالمادّة، و الجسم متأخّر عن المادّة والصّورة فلايكون شيء منها بأوّل صادر عن الله تعالى فبقي أن يكون العقل هو الصّادر الأوّل. فلو لم يكن العقل كلّ الأشياء بل هو راحد منها لكان يلزم من صدوره عنه سبحانه أن يكون العقل هو الصادر الأول. فلو لميكن العقل كل الأشياء بل واحداً لكان يلزم من صدوره عنه سبحانه أن تكون له جهة خصوصيّة بالنّسبة إليه دون غيره و قد استحال ذلك كما قلنا. و هذا برهان شريف على وحدة العقل و تكثّره من طريق اللّمّ و قد تفرّدت بذلك بعون الله تعالى إلّا أنّ في الكلام المعلّم الأوّل ما يمكن أن يرجع إلى هذا و هو قوله في إثولوجيا [الميمر العاشر، ص ١٣۴] بعد سؤال و كلام: «فلمّا كان ـ أي الباريّ عزّ شأنه ـ واحداً محضاً انبجست منه الاشياء» ـ انتهى؛ و بالجملة، ليست الكثرة الّتي في العقل كالكثرة هناك بل هي فيه بأجمع جمعيّة و أشد وحدانيّة.

و أمّا النّفس فلمّا كانت متكثرة القوى بذاتها منتفية الأفاعيل من حيث نفسها مختلفة الأطوار بحسب نزولها و صعودها و أيضاً هي مبدء الاثنين و منها ابتدئت الاثنينيّة و ظهرت كما أشير إليه في الحكمة القديمة من أنّ النّفس عدد متحرّك والعدد عقل متحرّك فالوحدة فيها إنّما هي باعتبار تأحدّها في انتهاء مسيرها و رجوعها إلى أصلها.

و ممّا يؤيّد ما أصّلناه ما روي عن أمير المؤمنين عليه السّلام أنّه سأله أعرابيّ عن النّفس:

فقال عليه السّلام له: عن أيّ نفس تسأل؟

قال: يا مولاي هل النّفس أنفس عديدة؟

فقال عليه السّلام: نفس نامية نباتيّة، و حسّية حيوانيّة، و ناطقة قدسيّة، و إلهيّة كلّية ملكوتيّة.

قال: يا مولاي ما النّباتية؟

قال عليه السّلام قوّة أصلها الطّباع الأربع. بَدو إيجادها عند مسقط النّطفة، مقرّها الكبد، مادّتها من لطائف الأغذية، فعلها النّموّ و الزّيادة، و سبب فراقها اختلاف المتولّدات؛ فإذا

←

حكاية ما في العقل من الأنوار الإلهيّة[١]، و مثال له و بحذائه، فليست هي الصّادر الأوّل لأنّ المثال متأخّر عمّا هو مثال له، و أيضاً فلعلّها في المادّة و ذلك يستلزم تقدّم المادّة عليها أو معيّتها لها في أُفق الدّهر.

ثمّ إنّه عليه السلام بيّن إجمالاً صدور الكثرة عن ذلك الصّادر بقوله: «فجعل الخلق

←

فارقت عادت إلى ما منه بدأت عود ممازجة لا عود مجاورة.

فقال: ما النّفس الحيوانيّة؟

قال عليه السّلام: قوّة فلكيّة و حرارة غذائيّة أصلها الأفلاك بدو إيجادها عند الولادة الجسمانية، فعلها الحياة و الحركة و الظلم و الغشم و الغلبة و اكتساب الأموال الدّنيوية، مقرّها القلب، و سبب فراقها أختلاف المتولّدات؛ فإذا فارقت عادت إلى ما منه بدأت عود ممازجة لا عود مجاورة، فتعدم صورتها و يبطل فعلها و وجودها، و يضمحلّ تركيبها.

فقال: ما النّفس النّاطقة القدسيّة؟

قال عليه السّلام: قوّة لاهوتيّة بدو إيجادها عند الولادة الدّنيويّة، مقرّها العلوم الحقيقيّة الذّهنيّة، موادّها التأييدات العقليّة، فعلها المعارف الرّبانيّة، سبب فراقها تحلّل الآلات الجسمانيّة؛ فإذا فارقت عادت إلى ما منه بدأت عود مجاورة لا عود ممازجة.

فقال: ما النّفس اللاّهوتيّة الملكوتيّة؟

فقال عليه السلام: قوّة لاهوتيّة جوهرة بسيطة حيّة بالذّات، أصلها العقل، منه بدئت و عنه دعت و إليه دلّت و أشارت، و عروجها إليه إذاكلمت و شابهت، و منها بدأت الموجوادت و إليها تعود بالكمال؛ فهي ذات العليا و شجرة طوبى و سدرة المنتهى و جنّة المأوى. مَن عرفها لم يشق أبداً و مَن جهلها ضلّ و غوى.

فقال السّائل: ما العقل؟

قال عليه السّلام: جوهر درّاك محيط بالأشياء من جميع جهاتها، عارف بالشيء قبل كونه، فهو علّة للموجودات و نهاية المطالب» ـ الحديث بتمامه.

و اعلم أنّ النّفس الكلّيّة مدبّرة بجميع النفوس الكليّة و الجزئيّة المربية لكافّة العوالم العلويّة و السّفلية و هي مظهر المشيّة الرّبانيّة كما أنّ العقل معدن العلوم الإلهيّة. و وجه تكثّرها مع توحّدها كثرة قواها و أفاعيلها مع وحدة نفسها و تاحّدها بتلك القوى، و لكثرة النّفوس المتشعّبة عنها مع بساطتها، و لكثرة سيرها في المراتب النّزولية و الصّعودية و تفنّن ظهوراتها في السّلسلة البدويّة و العوديّة. منه.

١. الإلهية: العقلية ن.

من بعده صفوة» إشارة إلى المجرّدات العقليّة و النّفسية «و غير صفوة» إيماءً إلى المادّة و المادّيات، و سيفصّل بعد ذلك إن شاء الله تعالى.

مسألة
في غناه سبحانه

أفاد عليه السّلام المقصود بقوله: «لا لحاجة» إلى قوله: «تعقل»؛ ثمّ استدل عليه بقوله: «وأعلم» إلى قوله: «فلهذا خلق».

بيان ذلك: إنّ الاحتياج و التّعلّق بالغير يكون في ثلاثة أشياء: إمّا في الذّات، أو في الصّفات و هي إمّا صفات ذاتيّة بمعنى ما هو له في نفسه مثل الشّكل والحسن، و إمّا كماليّة إضافيّة بسبب وجود غيره كالعلم و القدرة و كلّه ممتنعة على الله عزّ وجلّ.

و إلى الأوّل أشار عليه السّلام بقوله: «لا لحاجه منه إلى ذلك»، و إلى الثّالث بقوله: «و لا لفضل منزلة لم يبلغها إلّا به»، و إلى الثّاني بقوله: «و لا رأى لنفسه فيما خلق زيادة و لا نقصاناً».

ثمّ استدلّ عليه السّلام على بطلان الأوّل أي الحاجة الذّاتية بقوله: «لو كان خلق ما خلق لحاجة لم يخلق إلّا من يستعين به على حاجته» يعني لو خلق الخلق لحاجة في ذاته لكان ينبغي أن يخلق ما يسدّ به حاجته و يقضي وطره كاثنين أو ثلاثة مثلاً وليس كذلك، لأنّه كل يوم في شان من أمر بديع.

و على بطلان الثاني أي الحاجة في الصّفات الذّاتيّة بقوله عليه السّلام: «و لكان ينبغي أن يخلق أضعاف ما خلق» إلى آخره يعني لو كان خلق لأجل ما رأى لنفسه زيادة و قوّة فكلما زاد يكون أقوى و أكبر فكان ينبغي أن يخلق أضعاف ما خلق[1] لأنّ الأعوان كلّما كثروا كان صاحبهم أقوى.

و أعلم أنّ ذكر «النقصان» إنّما هو على سبيل الاستطراد و يحتمل أن يكون إشارة إلى مفسدة أخرى و هي أنّ كلّ ما يقبل الزّيادة يقبل النّقصان لا محالة و ذلك ينافي

---

١. إلى آخره... أضعاف ما خلق: ـع ن ج.

الأزليّة.

و على بطلان الثالث أي الحاجة في الصّفات الكماليّة أشار بقوله عليه السّلام: «و الحاجة يا عمران لايسعها» أي لايسعها شيء يعني لو خلق ما خلق لفضل منزلة و تحصيل كمال و مرتبة لكان كلّما خلق شيئاً أحدث ذلك الشيء فيه حاجةً أخرىٰ و يتسلسل، إذ على تقدير أنّه تعالى يمكن فيه أن يشذّ عنه مرتبة لم‌يكن هو سبحانه أحاط بها و يشملها أو أن يعزب عنه مثقال ذرّة في الأرض و السّماء. فكلّما خلق ليصل إلى مرتبة و يتّصف بصفة يظهر بعده منزلة أخرى يحتاج إليها، إذ قد انفتح باب الإمكان و [فقر فاه][1] و لايسدّ فاقته و لايطعمه من جوع إلّا الوجوب الذاتيّ الذي لله، و هو لايتأتى إلّا بأن يكون ذلك الوجوب مشتملاً على جميع المراتب و الكمالات و لايعزب عنه مثقال ذرّة في الأرضين و السّماوات؛ فتبصّرْ! فإنّ ذلك من غريب البيان.

و يمكن أخذ الاستدلال على ضرب من الإقناع و هو أنّه سبحانه خلق ما خلق لا لحاجة كاحتياج صاحب البيت إلى الخدم و الأهلين و إلّا لخلق بقدر ما به يستعين كعشرة أو عشرين.

و أيضاً ما خلق لفضل منزلة و تشييد سلطان كاحتياج السلاطين إلى العساكر و الشّجعان و إلّا لزم أن يخلق أضعاف ما خلق إذ الأعوان كلّما كثروا كان صاحبهم أقوى، و إذ لا سلطان إلّا سلطانه فكيف يحتاج إلى مَن يُعينه.

و أيضاً ما خلق الخلق لأنّه رأى لنفسه في الخلق زيادةً و نقصاناً كاحتياج المغتذي إلى الغذاء و إلّا لزم أن لاينتهي خلقه إلى حدّ و لاينقضي إلى أمد، إذ كلّما أحدث شيئاً ليغتذي به حدثت فيه حاجة إلى آخر بدله، فظهر أنّه تعالى هو المَلِك الغَنّي على الإطلاق و لايحتاج في شيء من أحواله إلى شيء من خارج ذاته بل الكلّ محتاجون إليه، إذ كلّهم منه و هو مالك الكلّ، و مالك الأشياء هو الأشياء كلّها إلّا أنّ الأشياء فيه؛ تعالى الله عمّا يقول الظّالمون و سبحانه و تعالى عما يشركون؛ فسبحان الأحد

---

۱. فقر فاه: نعرفاه ج؛ فغرفاه سائر النسخ.

الصّمد الّذي لايعزب عنه مثقال ذرّة و لايؤُدُه حفظُها و هو العليّ العظيم.

الشارق الثاني

فيما يتعلّق بقوله: «هل كان الكائن معلوماً في نفسه» إلى قوله عليه السّلام: «و أين عليه ما علمت صواباً».

أراد السائل أن يسأل عن علمه سبحانه بنفسه قبل الخلق و عن كيفيّة علمه بغيره، و أجاب عليه السّلام بما هو من السّر المخزون و العلم المكنون و لايعلمه إلّا الراسخون من أهل الولاية و البرهان و لنشرح ذلك على محاذات كلامه عليه السّلام في مسائل:

مسألة

في نفي العلم العينيّ الإجمالي والتفصيليّ في مرتبة الأحدية الذاتية كما يقوله أكثر الفلاسفة و من تبعهم من متأخري علمائنا

بيان ذلك: على ما أفاد الإمام عليه السّلام في الجواب هو أنّ علم الشّيء بنفسه سواء كان في الذي هو عين العلم أو في غيره من ذوات الشعور لايمكن أن يتحقّق إلّا بوجود غيره حتى يكون بنفي ذلك عن نفسه معلوماً عند نفسه و ذلك لأنّ «أنا» إنّما يصحّ إذا كان هاهنا «أنت» أو «هو» و إذ لا ميز في صِرف الشيء فأين «أنا» و «أنت» هاهنا.

و لمّا كان لايسع في المرتبة الأحدية الصّرفة اسم و لا رسم و لا نعت و لا وصف بل هو هو لا غيره، و ليس هاهنا شيء مغائر حتى يدعوه الحاجة إلى نفي ذلك الغير عن نفسه ليستلزم ذلك النفي تجدّد علم بنفسه فلايحتاج[1] إلى أن يعلم نفسه.

و أيضاً ذلك ينافي الوحدة الخالصة من شوائب أنواع الكثرة سواء كانت في الذّات و الصّفات أو اللوازم و الجهات.

---

١. فلايحتاج: فلايعلم ن.

و ليعلم أنّه لاينافي ذلك ماورد في الأخبار عن الأئمة الأطهار من أنّه[۱] علمٌ كلُّه قدرة كلّه و من أنّه ذات علّامة[۲] كما لايخفي على من عرف التحليلات في اللحاظ العقلي في الحقائق العلميّة. و من ذلك يهتدي العارف المستبصر أنّ الأمر فيما فوق الحقائق الإمكانيّة على هذا النحو، فإنّ مرتبة ملاحظة الذّات بذاتها[۳] يتقدّم سائر الأحكام سواء كان الشأن[۴] في الصّفات العينيّة أو غيرها و ذلك واضح بحمدالله و العجب أنّ أكثر أهل العلم توهمّ من هذه العبارة نفي العلم؛ حاشا ساحة جلال المتكلم عليه السلام عن ذلك.

و إلى هذا المرام أشار انكسيانس الملطي بقوله ـ على ما سيجئ بعد ـ «إنّ الباريء سبحانه هو المدرك من خلقه أنّه هو»[۵] و ذلك الذي صدر عن معدن النبوّة و الحكمة هو سرّ الأسرار و مِن علم الرّاسخين الأخيار و لا رخصة في إظهار أزيد ممّا ذكرنا. و ناهيك في ذلك ماسلف منّا إليك من الإشارة[۶]، إن كنت من مقتبسي أنوار المعرفة من مشكاة النبوّة و الولاية.

تذنيب تنبيهي

و من ذلك فليتحدّس الرجل العلمي فساد ماذكره رئيس مشائية الإسلام في صدر النّمط الثالث من إشاراته لإثبات النّفس بقوله[۷]: و لو توهمّت ذاتك قد خلقت أوّل خلقها صحيحة العقل و الهيئة، و فرض[۸] على أنّها على جملة من الوضع و الهيئة

---

۱. أنّه: أنّ ع.
۲. لعلّه إشارة إلى أمثال هذه الروايات: «لم‌يزل الله ربّنا عز و جل ربّنا و العلم ذاته ... و القدرة ذاته» و في رواية: «لم‌يزل الله عليماً سميعاً بصيراً ذات علّامة سميعة بصيرة» (التوحيد، باب صفات الذات و صفات الأفعال، حديث ۱ و ۲، ص ۱۳۹.
۳. بذاتها: ـ ن.
۴. الشأن: الثاني ن.
۵. الملل و النحل للشهرستاني، ج ۲، ص ۳۸۰ مع تصرف بالتلخيص.
۶. الأخيار و لا رخصة ... من الإشارة: ـ ن.
۷. الإشارات و التنبيهات، النمط الثالث، «تنبيه(۱) : ارجع إلى نفسك...»
۸. و فرض: و قد فرض (الإشارات).

لاتبصر أجزاءها و لاتلامس أعضاءها بل منفرجة و معلّقة لحظة[١] في هـواء طَـلقٍ وجدتَّها قد غفلتْ عن كلّ شيء إلّا عن ثبوت إنّيتّها» ـ انتهى. و ذلك لأنّ شعورها بثبوت إنّيتّها إنّما يمكن إذا أدركتْ نفسها و ذلك يتوقف على الشعور بغيرها حتى يعلم منه نفسها متميزّة عنه منحازة عنه و قد أخذت في ذلك الفرض فارغة غافلة عن كلّ شيء بل إنّما هي هي و إن مكث آلف سنة.

و بالجملة، فالضابط الكلي في إثبات الشيء نفسه و علمه بها هو وجود الغير عنده و إن كان ذلك الشّيء محضَ الشّعور و العلم، إذْ رجوعه إلى ذاته إنّما يتعقّب توجّهه إلى غيره و إلّا فلأيّ علّة يحتاج إلى إثبات نفسه أو علمه بنفسه.

و لعلّ الذي اشتهر بين أهل اللسان من أنّ العلم هو التميز إشارة إلى هذا و ذلك كلمة حقٍّ من وليٍّ أخذوه من غير شعور منهم بمقصوده. و هذا بحمد الله في غـاية الوضوح و الظّهور، و لكن مَن لم يجعل الله له نوراً فماله من نور.

و نظير ذلك في باب المعقولات هو قول الحكماء إنّ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي؛ فتبصر!

أوهامٌ و تنبيهات

و لعلّك تقول: قد ورد في مستفيض من الأخبار عن الأئمة عليهم الصّلوات أنّه[٢] «لم يزل الله ربّنا[٣] و العلم ذاته و لا معلوم، و القدرة ذاته و لامقدور، و البصر ذاته و لا مبصر، و السّمع ذاته و لا مسموع» و نقل ذلك عـنهم بـعبارات شـتى و تـقريرات لاتحصى لكثرتها، فأين ما قالوا و ما قلتَ! و شتّان مابين ماذكروا و ما ذكـرتَ! و أيضا، الدّليل الذي ذكر القوم على أنّ كلّ مجرد قائم بنفسه عالم بذاتـه يجـري فـيه سبحانه، إذ العلم ليس إلّا حصول الشيء المجرّد عند الذّات المستقلّة أو عدم غـيبته عنها، و هو تعالى ذاته حاصلة عنده و غيرغائبة عنه. و أيضاً، ذلك كالمتّفق عليه عند

١. لحظة: منحطة ع.
٢. التوحيد، ص ١٣٩.
٣. ربّنا: ـ ع .

العقلاء و أرباب الملل فكيف تخالف هذا الإجماع المستبين! و ما سمعنا بهذا في آبائنا الأوّلين!

فاعلمنْ إنّك بعدُ في قلادة تقليد السّالفين[۱] و لم‌تهاجر إلى مدينة علم المؤمنين فإيّاك و إيّاك أن تكون من «إنّا وَجَدْنائين»[۲] فإنّ ذلك يوصلك إلى دار الأخسرين أ وَ لم تسمع ما قال الله تعالى في كتابه الّذي لايمسّه إلّا المطهرّون:[۳] ﴿و ما يؤمن أكثرهم بالله اِلّا و هم مشركون﴾[۴] عصَمَنا الله و إيّاك من زلّة الخاطئين إنّه أرحم الرّاحمين.

أمّا الأخبار، فأين آباؤك من فهم رموزها و إشاراتها ـ فإنّ ذلك يتيسّر لمن اقتبس الأنوار من مشكاتها و أتى البيوت من أبوابها ـ و هم مثلك لم‌يتدرجوا من دركات الحسّ و الخيال و ما لهم من الأنوار الإلهيّة من وصول. و إن شئت و كنت من الطالبين فاستمغ لما أتلو عليك من حقّ اليقين و الذّكر المبين[۵]، و أنّ هذه الأخبار إنّما وردت في بيان مرتبة الواحديّة المتأخرّة عن المرتبة الأحديّة الصّرفة و يسمّى أيضاً بـ«المرتبة الألوهيّة» الجامعة لجميع الأسماء و الصّفات المشتملة على كافة المراتب و الكمالات المدلولة عليها بلفظ «الله» ﴿قُلِ ادْعُو اللهَ أَوِ ادْعُوا الرّحمن أيّاً ما تَدعُوا فلَه الأسماء الحُسنى﴾[۶] و هذه الإحاطة إحاطة إلهيّة سرمديّة، و هذه الوحدة وحدة جمعيّة لايزاليّة، فله الكلّ من حيث لا كثرة فيه.

و بالجملة، كلّما نطقت الشريعة المقدّسة بذكر الصفات و الأسماء و جميع ماقالت الحكماء الأفاضل من العينيّة و الاحتواء فإنّما أرادوا في هذه المرتبة و لم يكلّفوا في الدّلالة و الهداية فوق تلك المنزلة، قال تعالى: ﴿فاعلم انّه لا اِلٰه اِلاّ الله﴾[۷] حيث صرح

---

۱. ايّها النّحرير كيف اجتهدت أنت وهم في التّقليد وأنّ الامام عليه الصّلاة والسّلام يقول: «والعلم ذاته» وأنت حملت على المرتبة الواحديّة التي هي بعد الذّات بتصريح المحققّين إذ كما أنّ النّفس مرتبة تكثّر الفعل والواحديّة مرتبة تكثّر الأسماء الأحديّة والواحديّة كالعقل والنّفس؛ تأمل تفهم. سيّدعلي التّنكابني (هامش طبع حجر).

۲. إشارة إلى قول الكفار كما في القرآن: «وجدنا عليه آباءنا» ـ المائدة: ١٠٤ ـ «وجدنا عليها آباءنا» ـ الأعراف: ٢٨ـ

۳. اقباس من الآية ٧٩ من سورة الواقعة.

٤. يوسف: ١٠٦.

٥. المبين: المتين ع.

٦. الإسراء: ١١٠.

٧. محمد: ١٩.

بلفظة «الله».

و يؤيّد ما قلنا ماورد في هذه الأخبار من لفظة «الله» و «الرّبّ» حيث ذكر: «لم يزل الله ربّنا» و لأجل هذا ترى كثيراً من الفضلاء يعكفون على هذه المرتبة و لايتجاوزون عن هذه الدّرجة، و إذا انكشف الغطاء عن بصائرهم يوم الدّين بدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون.

أقول: و نختار أيضاً أنّها وردت في المرتبة الأحديّة لكن المراد من قولهم: «العلم ذاته» أنّ ذاته سبحانه لايحتاج إلى علم يعرضه أو يتّحد به أو يكون عينه بأيّ معنى كان بل ذاته قائم مقام جميع الصّفات الذّاتية بمعنى أن لا شيء غير الذّات بلا اختلاف الذّات و الجهات، و هذا هو المراد برجوع صفاته عزّ و جل إلى السلوب كما سبق منّا تحقيقه، لا أنّ هاهنا صفة مع الذّات كما يراه الأشاعرة و الصّفاتيّة، و لا أنّ هاهنا أحوالاً غير مجعولات كما يزعمه أهل الاعتزال، و لا أنّ هاهنا ذاتاً وصفة كما يظنّه البعض، و لا ذات هي الصّفة، و لا أنّها ليست هو و لا غيره، كما يخرصه جهلاء الفلاسفة، إذ الكلّ في تلك المرتبة هالك و باطل و ليس فيها أثر من الوجود و لا ظلّ، تعالى الله عمّا يقول الظّالمون و الملحدون في أسمائه و صفاته علوّاً كبيراً.

و أمّا الدّليل فلايرشدك إلى سبيل، لأنّ مبناه على الحصول أو مايضاهيه و سيجيء إبطاله.

و أيضاً، الذات الأحدية في تلك المرتبة لايصير محكوما عليه بخبر و لايُخبر عنه بأثر كما سيصرّح بذلك قوله عليه السلام فيما بعد: «لا محكماً و لا متشابها و لا معلوماً و لا مجهولاً» و هذا المعنى أي أنّه عزّ شأنه لايحتاج إلى أن يعلم نفسه قبل وجود الأشياء عنه ممّا استفاض في أخبار أئمّتنا الطّاهرين و آثار مشايخنا المتألّهين و ممّا جمع عليه رؤوس الحكماء الأقدمين كما يظهر من إشاراتهم و تصريحاتهم لمن تتبّع آثارهم و كلماتهم:

نقل الشّارستاني في كتاب الملل و النحل[1] عن الحكيم الفاضل تاليس الملطي و هو

١. الملل و النحل للشهرستاني، ج ٢، ص ٣٧٥.

أوّل من تفلسف من الملطيّين أنّه قال في كلام له في إبطال العلم الصّوري بـالأشياء: «لأنّ قبل الإبداع إنّما هو فقط، و إذا كان هو فقط فليس يقال حينئذ جهة و جهة حتى يكون هو صورة[١] أو حيث و حيث حتى يكون ذا صورة[٢]، و الوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين» ـ انتهى. و دلالته على المراد ظاهرة لأنّ علم الشيء بنفسه يستلزم تعدّد الجهة لا محالة و قد نفاه مطابقاً للبرهان.

و ممّا يدل على ذلك صريحاً كلام أنكْسيمانِس[٣] الملطي و هـذا المـرءان الفـاضلان اقتبسا الحكمة من مشكاة النبوّية الموسويّة[٤] كما ذكر الشّارستاني قال[٥] «إنّ البـاريّ الأزليّ لأ أوّل له و لا آخر، هو مبدأ الأشياء، و لا بدء له، هو المدرك من خلقه أنّه هو و أنّه لا هويّة تشبهه[٦]» ـ انتهى؛ فقوله: «هو المدرك من خلقه أنّه هو» معناه هو ما أفاده الرّضا عليه السّلام في هذا الخبر بقوله: «المعلمة بالشيء» إنّما هو بوجود[٧] خلافه و ممّا يدلّ على ذلك صريحاً كلام أبرقلس قال[٨]: «إنّ الحقّ لايحتاج إلى أن يعرف ذاته لأنّه حقّ حقّاً بلا حقّ، و كلّ حقّ حقّاً فهو تحته؛ و[٩] إنّما هو حقّ إذ حقّقه الموجب له الحقّ» ـ انتهى.

مسألة

في إبطال العلم الصوري سواء كان بحصول صورة فيه سبحانه، أو في شيء من مبدعاته، أو في صقع من الرّبوبية، أو بقيامها بذاتها، أو بطريق ثبوت المعدومات أو الأحوال إلى غير ذلك من المذاهب الباطلة

أعلم أنّه لمّا سَأل عمران عن علمه سبحانه بالأشياء: «أبضمير» أي بصورة «أم غيرها؟» أجاب عليه السلام أوّلاً ببطلان الحصول، ثمّ بإفادة ما هو الحقّ في هـذه

---

١. صورة: وصورة. الملل والنحل.
٢. ذا صورة: هو و ذوصورة، الملل والنحل.
٣. أنكسيمانس: انكسمايس ع (في جميع مواضع الكتاب).
٤. الملل و النحل، ج ٢، ص ٣٨٠.
٥. نفس المصدر.
٦. تشبهه: + هو به لشبهه ع.
٧. بوجود: لوجود ن .
٨. الملل و النحل، ج ٢، ص ٤٨٠.
٩. الملل و النحل: ـ و.

المسألة العويصة[١] و نحن نذكر الدّليلين اللذَين أوردهما عليه السلام في بطلان العلم الصوري ثمّ البراهين التي اعتمدتُ عليها في هذا الأعتقاد الضّروري:

فَمِنها ما ذكره الإمام عليه السّلام بقوله: «أرأيت إذا علم بضمير» إلى قوله: «فما ذلك الضّمير» بيان ذلك على محاذاة كلامه عليه السّلام: إنّه إذا علم بصورة فتلك الصّورة لابدّ أن تكون محدودة لأنّها صورة لشيء محدود، و لأنّها لو كانت غير محدودة لم تكن صورة كما قال السّقراط[٢] المتألّه الفاضل الحكيم: «أنّ ما ليس له نهاية ليس له شخص وصورة» ـ انتهى. فإذا كانت محدودة فله حقيقة يمكن أن تتعلّق بها المعرفة لأنّها لمّا صارت محدودة كانت محاطة فيمكن أن تحيط بها المعرفة؛ فنقول: لايجوز أن تكون من المعدومات الثّابتة أو الأحوال المتوسّطة لأنّ كلّ محدود فهو موجود، لأنّ الوجود أوّل الحوادث و أقدمها.

و لمّا ثبت في المباحث العقلية من بطلانها إذ لا واسطة بين الوجود و العدم فهي إمّا واجبة الوجود بذاتها أو ممكنة، لا سبيل إلى الأول و هو ظاهر، وكذا الثّاني، لأنّها إمّا أن تكون جوهراً أو عرضاً و لو كانت جوهراً كانت موجودة بحيالها لا صورة لأمرٍ مّا، فتكون هي أوّل الصّوادر فيحتاج في[٣] العلم بها إلى صورة منها، و العَرضُ يستدعي الموضوع و لايجوز أن يكون هو الذّات الأحدّية لما عرفت أنّ في تلك المرتبة استهلكت الجهات و الحيثيّات و الأعراض و الصّفات، و للزوم كون الشيء فاعلا و قابلا، إلى غير ذلك من المحالات الّتي لا مدفع لها؛ و من تعرّض لدفعها فقد ركب شططا. و لايجوز أن يكون موضوعها أمراً وراء الذّات لاستدعاء العلم به أيضاً صورة أخرى و يعود المحاذير برمتّها.

و مِنها ما ذكره عليه السّلام بقوله: «لا بأس إن سألتك» إلى قوله: «أفسدت عليك قولك و دعواك» و تقريره أنّه لو كان العلم بالأشياء بحصول صورها لكان العلم بالصّورة يستدعي صورة أخرى متقدّمة عليها، و إذْ هي من جملة الأشياء فيلزم

---

١. العويصة: العريضة ن.
٢. الملل و النحل، ج ٢، ص ٤٠٣.
٣. في : إلى ن.

تقدّمها على نفسها مع أنّه يلزم التسلسل في الصّور إلى ما لا نهاية له. و هذا البرهان ذكره شيخ الإشراق[١] و كأنّه اقتبسه من مشكاة الولاية.

و أمّا ما أجاب به عنه بعض[٢] محصّلي أرباب الحصول من أنّ كلّ ما وجوده وجود أمر مشوب بالشوائب المانعة عن المعقوليّة فيحتاج في معقوليّته[٣] إلى صورة زائدة عليه، و أمّا ما وجوده وجود أمر صوريّ مجرّد عن الغواشي فهو لايحتاج في كونه معقولاً إلى صورة أخرى و إلّا لتضاعفت الصّور إلى ما لا نهاية لها، فقد أذعنوا بأنّ العلم بالصّورة ليس يحتاج إلى الصورة و هو من استثناء القواعد العقلية.

و أيضاً، فليقولوا ذلك في الشيء نفسه أي إنّ العلم به لايستدعى صورة غير نفسه و من أين اضطرّوا إلى القول بالصّورة فإن قالوا: اضطَرَّنا وجودُ الغواشي؛ قلنا: ذلك يضطركم أنفسكم في علمكم بالأشياء .أمّا ما فوقكم من العوالي القديسين فمن أين علمتم اضطرارهم إلى هذه التعرية و تجسّمها «و لعلّ النمل الصغار تزعم أنّ لله زُبانيتين كما لها»[٤]؛ هبْ، لكن لِمَ لايجوز أن يكون للأشياء وجود عقلي في عالم العقل تكون معقوليتها هي صدورها عن جاعلها التام و ذلك للتفاوت البيّن في مقامات الوجود و ترتّبها في العوالم إلى أن يأتي إلى عالم الشّهود؛ فليتبصّر!

و مِنْها الإيرادات الخمسة الّتي ذكرها الشّارح المحقّق لمقاصد الإشارات حيث قال[٥]: إنّ إثبات الصّور في ذاته يوجب أن يكون الشيء الواحد قابلاً و فاعلاً، و كونه موصوفاً بصفات حقيقيّة غيرإضافيّة و لا سلبيّة، و أن يكون محلاً لمعلولاته الكثيرة الممكنة الوجود، و أن يكون معلوله الأوّل غير مبائن لذاته و أن لايوجد شيء ممّا

---

١. حكمة الإشراق، ص ١١١ ـ ١١٤؛ التلويحات، ص ٦٨ ـ ٧٤(في مجموعة مصنفات الشيخ الإشراقي ج ١).

٢. بعض: ـ ن.

٣. معقوليته: معقولية ن.

٤. قسم من حديث: «هل هو عالم قادر إلّا أن وهب العلم للعلماء» الذي نقلناه سابقاً من شرح مسألة العلم للخواجه نصير الدين الطوسي.

٥. شرح الإشارات، النمط السابع، وهم و تنبيه «١٧»، ص ٣٠٤ مع تصرف بالتلخيص.

يباينه[1] [بتوسّط الصّور الحالّة فيه، و كلّ هذا يخالف مذاهب الحكماء و أصولهم.

أقول: و لايخفى على البارع في الحكمة المتعالية أنّ هذه الإيرادات لا محيص عنها، و أنّ كلّ من تكلّف لدفعها فقد شهد على نفسه بالخروج عن طور الحكمة بل عن حدّ الإنسانيّة، و أيضاً ذا الرّجل[2] أعظم قدراً من أنّه بعد ماشرط على نفسه عدم التّصدي لخلل ما في الكتاب[3] إذا تعرّض لمفسدة فيه أن يتصدّى بجوابه من رأس مال فضيلته فهم ما في شرح إشاراته و نكاته.

و مِنْها ما سنح بالبال و هو أنّ هذه الصور الموجودة إمّا أن توجد دفعة أو على الترتيب الذي بين صواحبها، و على الأولى صدور الكثرة عن الباريْ تعالى و هو مستحيل، و على الثّاني يناقض مدّعاهم و هو أنّ الله سبحانه عالم بجميع الأشياء الموجودة عنه تعالى و لايعلمها قبل وجوداتها و إلّا يلزم التسلسل كما مرّ بيانه.

و ما قيل من أنّها لا مجعولة بنفس لا مجعوليّة الذات لأنّها لوازم الذات و اللوازم توابع[4] لملزوماتها، و إذ لا مجعوليّة في الملزوم فكذا في اللوازم، أو لأن اللّوازم مطلقا غير مجعولة أصلاً، كما ذهب إليه بعض الأعلام إذ المُحوِج إلى العلّة هو الإمكان الخاصّ و هو مسلوب في نسبة اللّازم إلى الماهية، فمن أسخف ما يقال:

أمّا أولّاً: فلأنّ القول باللّامجعوليّة يناقض اللزوم إذ لانعني باللّزوم إلّا الفرعيّة و الأصليّة و هو معنى المجعوليّة و الجاعليّة و المعلوليّة و العليّة.

و أمّا ثانياً: فلأنّ كون اللّازم حكمه حكم الملزوم ممنوع كيف و الملزوم و قد يكون جوهراً و اللّازم عرض و أيضاً الملزوم هنا واجب بذاته و اللّوازم ليست كذلك لاستحالة تعدّد القدماء و هكذا في جميع الأحكام.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ قوله الإمكان الخاصّ مسلوب في نسبة اللّازم إلى الماهية منقوض بنسبة[5] سائر المعلولات الحقيقية إلى عللها، فإنّ تلك النسبة أيضاً بالوجوب ألبتة

---

١. يباينه: ينافيه ن؛ + بذاته (شرح الإشارات).

٢. يعني شارح الإشارات.

٣. نفس المصدر.

٤. توابع: تابعة ن ج.

٥. بنسبة: ينسبه ج.

فيلزم أن لاتكون مجعولة. و أمّا الحلّ فإنّ المحُوج إلى العلّة ليس هو إمكان تلك النسبة بل هو[۱] إمكان ذلك الشيء في نفسه و إلّا فنسبة كلّ مجعول إلى جاعلها التّام تكون بالوجوب؛ فتدبّر!

و أمّا رابعا: فلأنّا قد أقمنا البرهان القاطع على امتناع أن يكون للأول عزّ شأنه لازم للزوم كونه سبحانه فاعلاً و قابلاً، و لمنافاته صمديّته ـ عزّ برهانه ـ إلى غير ذلك مما يراه أهل التوّحيد.

و أمّا معنى «كون البسيط عنه و فيه واحداً» فليس كما فهموا بل معناه أنّ الصدور عنه هو قيّوميّته[۲] لما يصدر عنه لا أنّه معروض له؛ فافهم!

و مِنها: إنّ على القول بالعلم الصوريّ لايتحقّق الإبداع في شيء من إيجاداته سبحانه، لأنّ «الإبداع» هو الإيجاد لا عن مثال كما نصّ عليه أخبار الطّاهرين عليهم السّلام و أجمع عليه الحكماء المتألّهون؛ ففي الخبر عن الباقر عليه السلام قال[۳]: «إنّ الله ابتدع الأشياء بعلمه على غير مثال كان قبله» إلى غير ذلك من الأخبار و سيأتيك منّا تحقيق كون الأشياء صادرة عن علمه تعالى مع عدم سبق الصّورة و المثال، و هذا من غوامض علم الألوهيّة.

و مِنها: إنّ على القول بالصورة لا تتحقّق المطابقة، إذ هي فرع الوقوع و لا أثر للعين في الخارج قبل إيجادها و هذا من شنيع القول.

و مِنها: ما أفاد أستادنا[۴] أعظم الحكماء المتألّهين و أوحد العرفاء الموحّدين أعلى الله درجاته العقلانيّة في عليّيّن و هو برهان عامّ على إبطال الحصول سواء كان في علوم النّفس أو فيما فوقها و لنقرّر نحن في النّفس لسهولة البيان و للاحتراز عن سوء الآداب في إيراد بعض المفاسد فنقول:

إنّ العالم ليس بحصول الصّورة و لا نفس حصول الصّورة، و لا نفس الصّورة؛ أمّا

---

۱. هو: ـ ن. ۲. قيوميته: قيمومية ن.

۳. بصائر الدرجات الكبرى، ص ۱۳۳؛ بحار ج ۲٦، ص ۱٦٥.

٤. وهو ملاّ رجبعلى التبريزى.

أنّه ليس بحصول الصّورة فلأنّه إمّا أن تكون مباينة لنوع ما هي صورة بالذات أو مساوية له فيها و كلاهما مستحيل:

أمّا الأول فلأنّ المباين كيف يكون معرّفاً للشيء و كاشفاً عنه، و أيضاً كلّ ما يحكم على هذه الصّورة فإمّا ذاتي من ذاتيّاتها أو عرضيّ من عوارضها اللّازمة، فكيف يحكم بها على ذي الصّورة لغرض[1] مباينتهما الذّاتيّة المستلزمة لمباينة الذات و اللّوازم؛ فلايحصل من العلم بها العلم بذلك الشيء.

و أمّا الثاني فلأنّ معنى المساواة هو أنّ كلّ ما ثبت لها بذاتها يثبت لذلك الشيء من اللوازم و الذاتيات، فيلزم من ذلك أن تصير النفس جسما متكمّما إذا تصوّرت الصّورة الجسميّة لأنّ الكمّ[2] من لوازم هذه الصّورة إلى غير ذلك من الشناعات.

و أمّا أنّ العلم ليس نفس حصول الصّورة و لا نفس الصّورة، فلأنّه لو كان كذلك لصحّ[3] أن يشتقّ من الحصول أو من الصّورة ما توصف به النفس كما يشتقّ «العالم» من «العلم».

و أيضاً يلزم على الثّاني أن تكون النّفس عند تصوّر النّار[4] جسما مُفَرِّقاً للمتشاكلات محرقاً للجسمانيّات لأنّ حقيقة النّار هي هذه[5]، و من الثّابت بالبرهان أنّ كلّ صورة تحصل في أيّة مادّة فإنّما يتأتى باستعداد تلك المادّة و إلّا لزم القول بالبخت و الجزاف و إذا تصوّر النّفس بصورة المعلوم و قد فرض أنّها عين العلم، و العلم صفة للنّفس، لزم من تعقّلها حقيقة النّار أن تصير ناراً حقيقة لأنّ النّار الحقيقيّة ليست إلّا صورة النّار في مادّة مستعدّة و هي كما قرّرنا يجب أن تكون كذلك فبطل القول برمّته.

و ما أظنّك بعد ما قرع عصاك هذه البراهين القاطعات تشكّ في فساد هذه المذاهب السخيفات.

---

١. لغرض: لفرض ج.

٢. لأن الكمّ... الصورة: ـ ن.

٣. لصحّ: تصحّ ع.

٤. النار: + تصبير ن. ج.

٥. هذه: + ومن النار ن.

مسألة

و ينبغي أن تعلم أنّ العلم ليس بحضور الأشياء و إلّا لتوقّف على وجودها فيكون مكتسباً منها، و لم تكن الأشياء صادرة عن علمه تعالى.

و أيضاً: الحضور إنّما يكون لمادي بالنّسبة إلى مثله و أمّا هناك فكلٌّ هالكٌ عند وجهه الكريم و عنت الوجوه للحيّ القيّوم، كذلك ليس العلم نفس حضور الأشياء و إلّا لاشتقّ منه له تعالى ما يفيد مفاد قولنا: «عالم» يعني إذا قلنا: «حاضر» كان كما إذا قلنا: «عالم» مع أنّه يلزم الاستحالات المذكورة بعينها؛ و بعبارة أخرى ليس نفس الإضافة الإشراقيّة و إلّا لاشتقّ منها ما يؤدّي مؤدّي «العالم».

و أيضاً: الإضافة ـ أيّ إضافة كانت ـ فإنّما تتحقّق بعد الحاشيتين فليتأخّر علمه الكمالي و هو من مستبشع[1] القول و سخيف القيل.

مسألة

فالحقّ ـ المتبع الواجب على الموحّد العارف أن يؤمن به كلّ الإيمان في تلك المسألة المكنونة العظيمة الشأن ـ هو ما أفاد عليه السلام في ذلك الخبر بعد إبطال العلم الصوري بقوله: «و ليس يقال له تعالى أكثر من فعل و عمل و صنع» و لكمال عنايته عليه السلام بالاعتقاد به عقبّه بقوله مخاطباً للسائل: «فاعقل و ابنِ عليه ما علمت صوابا» و الذي يكشف قناع الدلائل[2] عن وجوه خرائد هذا المقال الذي فوق كلام المخلوق و تحت كلام الخالق هو ما ألهمني الله تعالى بمتابعة أئمّة الهدى عليهم الصلوات العلى:

فاعلمْ أوّلاً أنّه يجب بالضرورة الدينيّة و الفطرة العقليّة على كلّ مؤمن شيعي موحّد حكميّ، و سالكٍ صفيّ، و كاملٍ وليّ الذي يحبّ النجاة و يتبع آثار الأئمّة الهداة أن يعتقد أنّ الله عالمٌ لا كالعلماء كما أنّه موجود لا كالموجودات، و أنّ الأشياء إنّما صدرت عن علمه سبحانه و أنّه لايعزب عنه مقال ذرّة في السماوات و الأرض، و أنّ

---

۱. مستبشع: مستشبع ع.
۲. الدلائل: الدلال ج.

القول بالحصول أي العلم الصوري على نحو قيام الصّور بذاته تعالى، أو بذواتها النوريّة أو بموجود خارج عن الحضرة الإلهيّة أو في صقع من الربوبيّة، أو على نحو الأحوال وثبوت المعدومات، أو على لا مجعوليّة الأعيان الثّابتة، كلّ ذلك على النحو المتفاهم بين الجماعة، و كذا القول بالحضور والإضافة ممّا يخالف طريقة أهل بيت النّبوّة و يناقض أصول أولياء الحكمة و أنّ قاطبة الحكماء الرؤوس و أساطين الحكمة و النّاموس ذهبوا إلى خلاف ذلك كلّه كما سيظهر من عباراتهم و إشاراتهم شكّر الله مساعيهم؛ وأنّ كلّ من نسب بعض هذه الآراء الفاسدة إلى جمع من هؤلاء الأعاظم فقد افترى بهتانا عظيما و أثم إثماً مبيناً؛ ثمّ افتتح مسامع قلبك لما نعطيك من مفاتيح الغيب و استمع لما نتلو عليك من الكلمات التي لاشكّ فيها و لا ريب و ما توفيقي إلّا بالله عليه توكّلتُ، و إليه أنيب.

مقدّمة

كما أنّ الموجودات متفاوته الدرجات في التمام و النقيصة و الشرف و الخسّة، متخالفة المراتب في الصفاء و النوريّة و القرب من حضرة الحقّ و البُعد عنه، متفاضلة الطبقات في التركيب و البساطة و الضيق و التوسعة، كذلك جهات الإيجادات متخالفة الذوات حسب تفاوت هذه الموجودات متضاهية المراتب حذاء تلك الإنيات؛ و ذلك لأنّ إيجاد كلّ موجود يجب أن يكون مناسباً لطبيعة ذلك الموجود كالإبداع للمبدعات، و الكون و الخلق للكائنات، و إلّا فمن أين يترجّح خصوص هذا الإيجاد لذلك الموجود دون غيره. و هذا الحكم ممّا يشبه أن يكون بديهيّاً عند من ارتاضت نفسه بالأصول البرهانيّة.

مقدّمة

قد عرفت أنّه سبحانه أحد بمعنى أنّه لا جهة فيه و لا حيثية و لايسع في تلك المرتبة نعت و لا صفة و أنّ الكلّ في تلك المرتبة مستهلك بلا رسم و لا أثر؛ لكن لمّا

كان البرهان و أخبار أئمّة أهل الإيمان و مكاشفات أرباب العيان ممّا نصّت على أنّ الله تامّ و فوق التّمام بمعنى أن لا قوة فيه لشيء من الأشياء و لا مرتبة كماليّة و لا حقيقة وجوديّة إلّا و هو يحويها و لايغادر صغيرة و لا كبيرة إلاّ أحصاها، لأنّه مالِك الأشياء، و مالك الأشياء هو الأشياء كلّها كما صرّح بذلك أفاضل القدماء و قال الله تعالى: ﴿اَلا اِنَّه بِكلِّ شيءٍ مُحيطٌ﴾[١] فإذ كان لايسع في المرتبة الأحدية الصرفة شيء من الأشياء حتى يقال فيها كذا و كذا، فلابدّ و من الضّرورة أن تكون بعد تلك المرتبة مرتبة تسع جميعها و تشتمل عليها اشتمالاً عِلّيّاً و إحاطة سرمدية و وحدة علميّة و هذه هي المرتبة الواحديّة و المرتبة الألوهيّة قال تعالى ﴿قل هو الله احد﴾ حيث ذكر بعد الهويّة المحضة اسم «الله» الذي هو اسم المرتبة الألوهيّة الشاملة جميع حقائق الأسماء المحيطة بكلّ الأشياء، ثم قال إشارةً إلى إحاطة تلك المرتبة و أنّه لايشذ منها[٢] حقيقة وجوديّة بقوله: ﴿الله الصمّد﴾ فالحقيقة هناك واحدة و مع وحدتها فهي حقيقة كلّ شيء و قال تعالى: ﴿و عنده مَفاتِحُ الغيبِ لايَعلَمُها اِلّا هُو﴾[٣] و قد عرفت منّا سابقاً بالبرهان القاطع أنّ العقل هو كلّ الأشياء العقليّة و الحسّيّة وجوداً عقليّاً و إحاطة علميّة فهو مظهر تلك المرتبة أي المرتبة الواحدية؛ فالحمد لله العليّ الكبير[٤].

مقدّمة

لمّا كان هو سبحانه بذاته علّة لما سواه لا بجهة غير ذاته تعالى، فإذا علم ذاته علم أنّه مبدأ الأشياء و صار معقولاً عند نفسه بنفسه و رأى نفسه محيطاً بكل شيء قادرا على كلّ شيء و عقل أنّه تعالى صمد لايعزب عنه مثقال ذرّة، لا على أنّ الأشياء فيه، بل على أنّه قيّوم الأشياء و مُبدئها و مُنشئها، و هذه هي مرتبة الألوهيّة[٥] فإذا نال من

---

١. فصلت: ٥٤.
٢. منها: ها هنا ع.
٣. الأنعام: ٥٩.
٤. في هذه المقدمة الشريفة أمور لطيفة إلى كيفيّة صدور العقل و النفس و الهيولى و الصّورة و الأمور التعليميّة؛ فتفطنْ! و هذا ممّا خصّني الله لتحقيقه. منه رحمه الله.
٥. الألوهية: العقلية ج.

نفسه ذلك أحبّ أن يظهر لنفسه ما في خزائنه الغيبيّة من الأنوار العقليّة و شاء أن يعدّ لنفسه على التفصيل أنّه كلّ الاشياء و يحاكي لنفسه أنّه ما من صفة كماليّة و لا درجة وجوديّة إلّا و هو يحويها و يحيط بها كما قال: ﴿و اِنْ مِن شيءٍ اِلّا عِندَنا خَزائنُه﴾[1] و يصير معروفا عند نفسه بكمال الصفات و الأسماء كما قال عزّ شانه[2]: «كنت كنزا مخفيّا فأجبتُ اَن أعَرفَ فخلقتُ الخلق لكي أُعْرَفَ» و هذه هي مرتبة الربوبيّة، و إلى المرتبتين أشار بقوله عزّ من قائل: ﴿الحمد لله ربّ العالمين﴾ ثم بعد ذلك أراد أن يوجد ما في علمه و اختار مشيّته و أن يتصوّر بصورها أي يظهر تلك الصّور في العين و يُعطي كلّ ذي حقّ حقّه، فقدّر سبحانه آجالها و مدّد أعمارها و أرزاقها كما قال: ﴿و ما نُنَزِّلُه اِلّا بقَدَرٍ مَعلُومٍ﴾[3] ثم قضى ما قدّر و ﴿أعطى كُلَّ شيءٍ خَلْقَه﴾[4] و أمضى ما قضى و هداه إلى مصالحه فيما تُقرِّبُه إلى الله زُلفى لأنّه بعد ما أراد إظهار تلك الحقائق لابدّ و أن يقدّر لها أجلاً و رزقاً و مقداراً من الحياة و البقاء و يحكم بوجوب ظهورها و يأمرها بخروجها و إلّا فمن أين لهم أن يظهروا في العين و لم يملكوا لأنفسهم نفعاً و لا ضرّاً؛ ﴿فتبارك الله ربّ العالمين﴾[5].

مقدّمة

معنى قولنا: أوجد العقل هو أنّه عقل نفسه فصار عقلا و عاقلا و معقولا، أو عقل[6] فوجد العقل على ما يراه أهل اللسان من الفعل المطاوع، لأنّه[7] عقل فأوجده فصدق أنّه أوجده و خلقه بعلمه. و كذلك يصدق أنّه خلق الأشياء بعلمه من وجهيه:

---

١. الحجر: ٢١.

٢. حديث مشهور رواه بعضهم خطاباً من الله تعالى لداوود و بعضهم عن النبي (ص) عن ربّه. و قال السيوطي في الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة (هامش الفتاوى الحديثة لابن حجر، ص ١٩٣): «لا أصل له» و قال ابن عربي في الفتوحات، ج ٢، ص ٣٣٩: «ورد في الحديث ـ الصحيح كشفاً، الغير الثابت نقلاً ـ عن رسول الله (ص) عن ربّه: «كنت كنزاً ...».

٣. الحجر: ٢١.

٤. طه: ٥٠.

٥. غافر: ٦٤.

٦. أو عقل: ـ ن.

٧. لأنّه: لا أنّه ن. ج.

أحدهما: إنّ العقل لمّا كان هو كلّ الأشياء لما تقرّر أنّ كلّ بسيط الحقيقة فهو بوحدته كلّ الاشياء السافلة عنه فكما كان العقل صادراً بعلمه فكذا الأشياء المشتمل عليها العقل.

و الوجه الآخر: إنّ الأشياء صادرة عن العقل الذي هو مظهر علمه و معدن حكمته و منبع نوره، فهي صادرة بعلمه؛ و بالجملة، معنى خلق الأشياء بعلمه أنّه أوجدها معلوماً معقولاً في عالم العقل و صُقْع الألوهيّة.

و بعد[1] تذكّر هذه المقدّمات التي هي من الكلمات التامات نقول:

علمه تعالى هو كلّ الأشياء العقليّة و الحسّيّة على الإجمال العلميّ و الإحاطة العقليّة الخارجة عن الكيفيّة، و أنّه أعطى الحياة و النّور و العلم و القدرة على ذلك النور الذي هو نور الأنوار القاهرة لكافة الأنوار العقليّة و الحسّيّة، كما قال عزّ شأنه: ﴿اَلايَعْلَمُ مَن خَلَقَ﴾ [2] لستُ أقول: إنّ علمه هو العقل كما رآه أكثر من نسب نفسه إلى التألّه و التحقيق؛ تعالى أن يكون يحتاج في صفة كماليّة إلى غيره.

و أيضاً: هو سبحانه يوصف بالعلم، و العقل مخلوق له سبحانه و لا يوصف هو بخلقه؛ فتبصّرْ! نعم، هذه الحقائق الغيبيّة تسمّى باعتبار قيوميّة الحقّ لها «علوماً»، و باعتبار ماهيّاتها «معلومات» و يرجع ذلك إلى ما قلنا.

و بعبارة ثانية: علمه هو صدور الأشياء العقليّة و وجودها عنه في عالم العقل.

و بعبارة ثالثة: هو أن ينال من نفسه أنّه كلّ الأشياء بعد ما لايرى منها أثر و لا ظلّ و أن يعرف من نفسه أنّه مالك الأشياء و مبدئها و أنّه لا يعزب عنه مثقال ذرّة في الأرض و لا في السماء.

و بعبارة أخرى: هو ظهوره في المرتبة الواحديّة و اتصّافه بالأسماء و الصفات الإلهية التي هي مفاتيح غيب الحقائق اللاهوتيّة و الكلمات التامّة الإلهيّة. و لمّا كان هو سبحانه بذاته علّة لجميع الأشياء فصحّ أن يقال: ذاته علّة و كلّه علّة؛ و كذا يصحّ أن يقال: ذاته علم و كلّه علم، و ذاته قدرة و كلّه قدرة على المعنى الذي أومأنا. فلاتزلّ

---

١. بعد: ــ ن:

٢. الملك: ١٤.

قدم بعد ثبوتها. و ذلك لما دريت من وجوب تناسب جهات العلّيّة و المعلوليّة، كما أنّه يجب تباين العلّة للمعلول، و كأنّا قد تجاوزنا عن القدر الذي يليق بإفشاء الأسرار، و من الله العصمة من اختطاف الأشرار.

تكملة

و هذا الذي حقّقنا من المنصوص عليه في كلمات الله تعالى و أخبار الائمّة الطّاهرة و إشارات أرباب الحكمة و رموز أهل الإشارة:

فمن ذلك: الحديث القدسي المشهور من قوله جلّ جلاله: «كنتُ كنزاً مخفيّا فأحببتُ أن أعرف فخلقتُ الخلق لكي أُعرَفَ» و لايخفى أنّه لايَعرِف اللهَ إلّا اللهُ، فعلمه هو إيجاد الأشياء على ما هو صريح الفاء البيانيّة.

و منها: قول الباقر عليه السلام في الحديث المستفيض بين العامّة و الخاصّة: «هل هو عالم قادر إلّا أنّه وهب العلم للعلماء و القدرة للقادرين»[1].

و منها: قول الصّادق عليه السّلام على ما روي عنه: «عقل الكلّ علمه» ـ الخبر.

و ممّن صرّح بذلك من أفاضل القدماء تاليس الحكيم و هو أوّل من تفلسف في الملطيّة قال[2]: إنّ القول الذي لا مردّ له أنّ «الإبداع» هو تأسيس ما ليس بأيس و إذا كان هو مؤيّس الأيسيّات فالتأييس[3] لا من شيء متقادم، فمؤيّس الأشياء[4] لايحتاج أن يكون عنده صور الأيس بالأيسيّة و إلّا فقد لزمه إن كانت الصّورة عنده أن يكون منفردا عن الصورة التي عنده فيكون هو و صورة، و قد بيّنّا أنّه قبل الإبداع إنّما هو فقط.

و أيضاً، فلو كانت الصورة عنده أكانت مطابقة للوجود الخارج[5] أم غير مطابقة؟، فإن كانت مطابقة فليتعدّد الصورة بعدد الموجودات، و لتكن كليّاتها مطابقة للكليات

---

١. أشرنا إليه سابقاً.
٢. الملل و النحل للشهرستاني، ج ٢، ص ٣٧٥.
٣. فالتأييس: والتأسيس (الملل والنحل).
٤. فالتأسيس.. مؤيّس الأشياء: ـ ن.
٥. للوجود الخارج: للوجود و الخارج ع؛ للموجود الخارج (الملل والنحل).

و جزئياتها مطابقة للجزئيّات، و لتتغيّر بتغيّرها كما تتكثّر بتكثّرها، و كلّ ذلك محال، لأنّه ينافي الوحدة الخالصة، و إن لم تطابق الموجودُ الخارجَ فليست إذن صورته عنده [بل][1] إنّما هو شيء آخر.

ثمّ قال: لكنّه أبدع العنصر الذي فيه صور الموجودات و المعلومات فانبعثت منه كلّ صورة موجودة في العالم على المثال الذي في العنصر الأوّل؛ فمحلّ الصّور[2] و منبع الموجودات كلّها هو العنصر، و ما من موجود في العالم العقلي و العالم الحسّي إلّا و في ذات العنصر صورة له و مثال عنده.

ثمّ قال: «و مِن كمال ذات الأوّل الحقّ أنّه أبدع مثل هذا العنصر فما يتصوّره العامّة في ذاته أنّ فيها الصّور ـ يعني صور المعلومات ـ فهو في مُبدَعِه، و هو يتعالى بوحدانيّته و هويّته عن أن يوصف بما يوصف به مُبدَعه» ـ انتهى.

و منهم أنكسيمانس و هو أيضاً من المَلطيّين المعروفين بالحكمة قال[3]: «إنّ الباريء أزلي لا أوّل له و لا آخر، هو مبدأ الأشياء و لا بدء له، هو المُدرَك من خلقه أنّه هو فقط، و أنّه لا هويّة تشبهه[4] و كلّ هويّة فمبدعة منه، هو الواحد ليس واحد الأعداد، لأنّ واحد الأعداد يتكثّر و هو لايتكثّر. و كلّ مُبدَع ظهرتْ صورتهُ في حدّ الإبداع فقد كانت صورته في علمه الأوّل و الصّور عنده بلا نهاية» ـ انتهى.

و دلالة هذا الكلام أنّه أراد بقوله: «في علمه» هو الموجود الأوّل الصادر أولاً لأنّه صرّح قبل ذلك بأنّ الله يُدرِك من وجود خلقه أنّه هو فقط و يعني به أنّ علمه بنفسه هو وجود الخلق عنه فكيف علمه بالخلق، فهو أولى بأن يكون من الخلق.

ثمّ قال: «أبدع بوحدانيّته صورة العنصر، ثم صورة العقل انبعثت عنها تبعيّة[5]، فرتّب العنصرُ في العقل أنواعَ[6] الصّور على قدر ما فيها من طبقات الأنوار و أصناف الآثار و صارت تلك الطبقات صوراً كثيرة دفعة واحدة لا بترتيب و زمان[7] فحدثت

---

١. بل (الملل و النحل): ـ جيع النسخ.
٢. الصور: الصورة.
٣. الململ و النحل، ج ٢، ص ٣٨٠.
٤. تشبهه: لشبهه ع.
٥. تبعية: ببدعة الباريء تعالى (الملل و النحل).
٦. أنواع: ألوان (الملل و النحل).
٧. لا بترتيب و زمان: كما تحدث الصور في المرآة الصقيلة بلا زمان و لا ترتيب بعض على بعض (الملل والنحل).

تلك الصّور فيها على التّرتيب، و لم تزل في عالم بعد عالم على طبقات العوالم حتى قلت أنوار الصّور في الهيولى» ـ انتهى.

ولعل المرادبـ «العنصر» في كلامه هو الجوهر المرسل لأنّه المجعول بالذات و بتوسّطه و بتعيّنه يتحقّق صورة العقل.

و منهم فيثاغورس المتألّه تلميذ سليمان النبي و كان من أصحاب الكرسيّ في مجلسه، رُوي أنّه قد أخذ الحكمة من معدن النّبوّة. و هو الذي ادّعى أنّه شاهد العوالم بحسّه و حَدْسه و بلغ من الرياضة إلى حيث سمع حفيف الفَلَك، و وصل إلى مقام الملَك[١] قال في الإلهيّات[٢]: إنّه تعالى واحد لا كالآحاد، و لايدخل في العدد، و لايدرك من جهة العقل، و لا من جهة الحسّ، فلا الفكر العقليّ يُدرِكه، و لا المنطق النفسي يصفه؛ فهو فوق الصّفات الرّوحانيّة غير مُدَرك من نحو ذاته، و إنّما يدرك بآثاره و صنائعه و أفعاله. و كلّ عالم من العوالم يُدرِكه بقدر الآثار التي تظهر فيه فينعته و يصِفه بذلك القدر الذي خصّه من صُنعه. ـ انتهى كلامه. و لا يخفى مطابقته لكلمات أهل البيت عليهم السّلام.

و منهم سقراط الحكيم الزاهد المتألّه تلميذ فيثاغورس و أستاذ أفلاطن الإلهي قال[٣]: إنّ البارئ تعالى لم يزل [هويّة][٤] فقط و هو ذات فقط، و إذا رجَعْنا إلى حقيقة الوصف و القول و النطق وجدنا النطق و العقل قاصرَين عن اكتناه وصفِه و تحقيقه و تسميته و إدراكه، لأنّ الحقائق كلّها من تلقاء جوهره، فهو المُدرك حقّاً، و الواصف لكلّ شيء وصفاً، و المسمّى لكلّ موجود اسماً، فكيف يَقدِر المسمّى أنّ يسمّيه و كيف يقدر المحاط أن يحيط به وصفا[٥]؛ فنرجع فنصفه من جهة آثاره و أفعاله، فهي أسماء وصفات إلّا أنّها ليست من الأسماء [الواقعة][٦] على الجوهر المخبر عن حقيقته» ـ انتهى. و هذه كلمات شريفة فيها معارف لطيفة.

---

١. الملل و النحل، ج ٢، ص ٣٨٨.
٢. نفس المصدر، ص ٣٨٩.
٣. الملل و النحل؛ ج ٢، ص ٤٠٢ مع اختلاف يسير في اللفظ.
٤. هوية (الملل والنحل): هويته: جميع النسخ.
٥. فكيف يقدر... به وصفا: ـ ن.
٦. الواقعة (الملل و النحل): ـ جميع النسخ.

و منهم أفلاطون المعروف بالحكمة و التوحيد حتى اشتهربـ «أفلاطن الإلهي» قال[۱]: «إنّ للعالَم مُبدِعاً مُحدِثاً أزليّاً واجباً بذاته عالماً بجميع معلوماته على نعت الأسباب الكلّيّة، و لم‌يكن في الوجود رسم و لا ظلّ[۲] إلّا مثال عند الباريْ تعالى» ـ انتهى. و ربّما نقل عنه أنّه يعبّر عن العقل بـ «العنصر الأوّل».

و أقول: مذهبه موافق لكافّة الحكماء. و المراد بـ «المثال» و «العنصر» في كلامهم هو الجوهر الذي فيه تهيّوء جميع الصّور العقليّة.

و ممّا يدلّ على أنّ مراده من المـُثُل ليس إلّا ما في العقل من الحقائق التي كلّها في كلّها، ما قال[۳]: العالَم عالمان: عالم العقل و فيه المثل العقليّة و الصّور الرّوحانيّة ثمّ قال: و إنّما كانت هذه الصّور موجودة كليّة دائمة باقية لأنّ كلّ مبدَع ظهرت صورته في حدّ الإبداع فقد كانت صورته في علم الأوّل الحقّ و لو لم‌يكن الصّور معه في أزليّته في علمه لم‌تكن لتبقى و لم‌تكن دائمةً و لكانت تدثّر بدثور الهيولى و لو كانت تدثر بدثور[۴] الهيولى[۵] لما كان رجاء و خوف، و لكن لمّا صارت الصّور الحسيّة على خوف و رجاء استدلّ بهما[۶] على بقائها. و إنّما تبقى إذا كانت لها صورة عقليّة [في][۷] ذلك العالم مرجّواً للّحوق بها و يخاف التلف عنها ـ انتهى.

و منهم أرسطوطاليس المعظم معلّم الحكمة و مروّج الفلسفة، و هو تلميذ أفلاطن، و صفاته و محامده مشهورة، حتّى رُوي عن رسول الله صلّى الله عليه و آله أنّه كان نبيّاً قد جهله قومه[۸]، قال في هذا المطلب[۹]: «و ليس كونه [أي المبدأ الأوّل][۱۰] عاقلا[۱۱] و

---

۱. الملل و النحل، ج ۲، ص ٤۰۷.

۲. و لم‌يكن في الوجود رسم و لا ظل: كان في الأزل و لم‌يكن في الوجود رسم و لا طلل (الملل والنحل).

۳. نفس المصدر، ص ٤۰۹.

٤. بدثور: مع دثور «الملل والنحل».

٥. و لو كانت تدثر بدثور الهيولى: ــ ع م.

٦. سأ: به (الملل و النحل).

۷. في (الملل و النحل): من ع م ن ج.

۸. الشهرزوري: نزهة الأرواح و روضة الأفراح المشهور بتاريخ الحكماء، ص ۳٤.

۹. الملل و النحل، ج ۲، ص ٤٤٦.

۱۰. أي المبدأ الأول: ــ الملل و النحل.

۱۱. عاقلاً (الملل و النحل): عقلاً جميع النسخ.

عقلاً بسبب وجود الأشياء المعقولة حتى يكون وجودها قد[1] جعله عقلاً، بل الأمر بالعكس أي عقله للأشياء جعلها[2] موجودة» - انتهى. و هذا صريح في أنّ علمه هو إبداعه العقل الذي هو كلّ الأشياء العقليّة.

و قال في إثولوجيا[3]: إنّ الباريّ تعالى «إذا فعل فإنّما ينظر إلى ذاته فيفعل فعله دفعة واحدة».

و قال فيه أيضاً[4]: «الأشياء كلّها من العقل، و العقل هو جميع الأشياء، لأنّ فيه جميع صفات الأشياء» - انتهى. و قد مال كلام الشيخ الرّئيس إلى ذلك في أكثر كُتبه. و إنّما القول بالصّورة على ما هو ظاهر عباراته إنّما هو من باب المسامحة و التشبيه بالصورة الذّهنيّة عندنا لإفهام المسترشد، أو على أنّ جميع ما في العالم العلويّ عندهم يسمّى بـ «الصّورة» كما يظهر من كلمات القدماء، و إلّا فهؤلاء الأفاضل صرّحوا في غير موضع من كتبهم أنّ نحو العلم هناك على عكس ما عندنا، و أنّ المعلوم هنا يجري من العلم مجرى الظلّ من الأصل. فما عند الله هي الحقائق المتأصّلة التي تتنزّل الأشياء منها منزلة الأظلال و الأشباح؛ فما من الأشياء عند الله أحقّ بالشيئيّة و التأصّل ممّا عند أنفسها، والعلم هناك أقوى من[5] شيئيّة المعلوم من[6] شيئيّة نفسه، لأنّ من هنالك تذوّت الذّوات و تحقّق الحقائق و الماهيات. و لا ريب أنّ الشيء مع نفسه بالإمكان و النقصان، و مع مشيّته بالوجوب و التّمام. و «تمام» الشيء: فوق الشيء و كماله و غايته، فهذا من علم الراسخين في العلم و من لم يجعل الله له نورا فماله من نور.

و أمّا سائر من نسب نفسه إلى الحكمة فقد رأيتهم خلطوا عملاً صالحا و آخر سيّئاً و أخذ ضغثاً من ذلك و ضغثاً من هذا، فعليك بالنّصفة بعد ارتياض نفسك بالحكمة

---

١. قد: فقد ح.
٢. عقله للأشياء جعلها: عقله جعله ن.
٣. اثولوجيا، الميمر الثالث، ص ٥١.
٤. أيضا: - ع م ج. اثولوجيا، الميمر الثامن، ص ٩٦ - ٩٧: «إنّ الأشياء كلها من العقل، و العقل هو الأشياء، فإذا كان العقل كانت الأشياء، و إذا لم تكن الأشياء لم يكن العقل. و إنّما صار العقل هو جميع الأشياة لأنّه فيه جميع صفات الأشياء».
٥. من: في ع.
٦. من: في ع.

المتعالية و تتبعّ آثار الأئمة صلوات الله عليهم.

الشّارق الثالثّ

في ذكر ما يتعلق بقوله: «أليس قد كان ساكنا قبل الخلق لا ينطق ثمّ نطق» إلى آخر الجواب

لمّا سأل أولاً عن التغير بسبب إيجاده الخلقَ حيث كان واحداً لا شيء معه ثمّ خلق الخلق، فاختلف الحال بوجود المخلوق ثانياً بعد مالم‌يكن؛ و أجاب عليه السّلام بما حاصله أنّه تعالى واحد لا شيء معه أزلاً و أبداً و لا ثاني له، لا قبل الخلق و لا بعده، فلايختلف الحال بسبب وجود الخلق. و إلى هذا يشير ما في الأخبار[1]: «لم‌يخلق لوحشة» أي أن يكون قبل الخلق متوحّشاً فاستأنس به. و قد سبق تحقيق هذه الوحدة قبيل[2] هذا[3]؛ رجع[4] السائل في كلامه هذا بإثبات التغيير من حيث جهة العلّية و الصدور لأنّ «النطق» في كلامه هو الأمر الايجادي بتحقيق المراد على طبق المشيّة فيكون قبل ذلك الأمر ساكتا فيلزم التغيّر.

و أجاب الإمام عليه السّلام بقوله: «لايكون السكوت إلّا عن نطق قبله». و ذلك بناء على أنّ الوجود و الحصول متقدم على العدم و النّفي؛ و هو الحقّ خلافاً للمشهور حيث قالوا: العدم قبل الوجود قياساً على الحوادث، و ليس كذلك إذ ما لم‌يكن حصول لم‌يتصّور عدمه فضلاً عن تقدّم ذلك العدم؛ نعم، يتوهّم في الحوادث سبق عدمٍ بمعنى تقدّم زمانه على وجود الحادث، و ذلك لاينافي تقدّم الوجود و الحصول في الحقيقة و الحقّ على العدم. و لايخفى أنّ هذا منع للتقدّم المستلزم للتغيّر بزعمه. و السند كون السراج لايقال فيه ذلك مع مساواته للعلّة الفاعليّة و لم‌يكتف عليه السّلام بذلك و بيّن الحقّ في تحقيق الفاعليّة بذكر المثل و إن كان لله المثل الأعلى في قوله: «و

---

۱. نهج البلاغة (صبحي صالح)، الخطبة ۱۰۹، ص ۱۵۸. و فيه: «لم‌تخلق الخلق لوحشة». و في هذا المعنى: الكافي، ج ۱، ص ۸۸، باب الكون و المكان، حديث ۳: «و لا كان مستوحشاً قبل أن يبتدع شيئاً».

۲. قبيل: قبل ع م.

۳. هذا: ذلك م ع ج.

٤. جواب «لمّا سأل».

لايقال إنّ السّراج ليضيء» إلى آخره.

بيان ذلك أنّ الإضاءة أمر يظهر من السّراج حين ما نحن نريد أن يفعل تلك الإضاءة بنا ظاهرا بأن نستضئي به، و لكن أصل الضّوء ليس من فعل السّراج لأنّه عينه و لا معنى لكون الشيء فاعلا لنفسه، بقي هاهنا استضاءتنا به و هي نسبة مّا، فليس هناك سوى تلك النسبة و هي كون السّراج بحيث أضاء بنفسه و ظهر بضوئه و تجلّي في كماله فاستضأنا به. و بهذا التحقيق الذي ظهر من معدن الولاية في تحقيق معنى الفاعليّة انفتح للمستفيدين أبواب لا يقدر أحد أن يحوم حول كنه فهمها و إدراكها فضلاً عن شرحها و بيانها، لكن نحن نذكر حسبما نقتبس من أنوارهم جملة يهدى المستبصر إلى كنوز من المعارف و مفاتيح خزائن العوارف:

فاعلم أنّه قد ظهر من المَثَل بـ«السرّاج» أنّه ليس هناك فعل من السّراج و لا مفعول مبائن عن السراج، بل ذلك نحو من ظهوره في شؤونه و أحواله و طور من جلائه و استجلائه بنفسه في نفسه في كماله من دون أن يخرج منه شيء أو يخرج هو إلى شيء.

فمن ذلك فليتحدّس المستبصر بأنّ الذي أدّانا النظر البرهاني من رؤية الصُّنع في السَّفر من الخلق إلى الله تعالى بأنّ هاهنا علّة و معلولا و صانعا و مصنوعا حتى انتهى بنا إلى أنّ للكلّ علّة هي منتهى العلل وحداني الذات و الصفات، صمدانيّ الكبرياء و الكمالات، مبائن لخلقه من جميع الجهات، ليس من جنس مخلوقاته و لا من سنخهم، أدّانا ثانياً ـ إذا كنا من أهل السابقة الحسنى ـ بأنّ هذا الواحد المتوحّد بذاته و كمالاته له وحدة حقيقيّة غير عدديّة لا ثاني له يجمعه في مرتبة من مراتب العدد و لا كثرة عنده مثل ما عندنا من الأمور التي[1] تهلك و تنفد فانعكس الأمر و حصحص الحقّ و ظهر أنّ الذي رأيناه في النظر الاستدلاليّ ليس ﴿إلّا أسماءً سمّيتُموها أنتُمْ و آباؤكم﴾[2] الذين قصر نظرهم عن تحصيل الفطرة الثانية و النّظر العرفاني و الكشف الشهودي، و

---

١. الأمور التي: الأمر ن.

٢. يوسف: ٤٠.

أنّ ذلك الواحد باقٍ على وحدته الصّرفة أزلاً و أبداً قبل الخلق و بعده[١]، و أنّه ظهر بنفسه في نفسه على نفسه، إذ لا شيء هاهنا كما حسبته الأقوام من الأعيان الثّابتة أو المعدومات الثّابتة أو الصّور النّورية أو التي في صُقع الرّبوبيّة أو غير ذلك مما اخترعته الأوهام العادلة و الآراء[٢] الباطلة.

إلّا أنّ هاهنا فرقا بين المثَل الّذي هو السّراج و الممثَّل له، و ذلك أنّ السّراج[٣] لابدّ في إضاءته و استضاءة الأشياء به إلى أمرٍ خارج، بواسطته يظهر ما في شأنه من الكمال بخلاف ما هناك، فإنّ ساحة[٤] الكبرياء أجلّ من أن يحتاج إلى ذلك بل يمتنع فيه، و إلّا لكان معه شيء في أزليّته و ذلك ينافي وحدته الحقيقية. و من هذا وقع هؤلاء الأعلام في الأغلاط و الأوهام و لم يأتوا بحقيقة التنزيه و التقديس؛ ففات[٥] منهم حقّ التحميد و لم يخلص لهم التوّحيد. و الله وليّ الهداية.

ثمّ إنّ عمران لم يقنع بذلك حيث اشتبه عليه من التمثيل بالسّراج أنّ هاهنا شيئا هو المستضيء و المستفيد، كما يقوله أكثرهم[٦] من القول بالأعيان الثابتة و غير ذلك، فيلزم التغيّر حيث كان قد تغير في الفعل الّذي هو الإفاضة عن حاله الّذي قبل الإفاضة بسبب إيجاده الخلق.

وبالجملة، حسب السائل أنّه ما دام النظر إلى أنّ هاهنا أموراً ثابتة يتعلق بها الجعل و الإفاضة فبالضرورة يلزم التغيّر لأنّ ثبوت الغير يستلزم التغيّر بسبب الإيجاد، و لمّا جاوز الحدّ في سؤاله ردّه عليه السّلام بقوله: «أحلتَ»أي جئت بالمحال و هو تغيّر الكائن جلّ مجده بجهة من الجهات سواء كان بسبب الإيجاد و الخلق، أو بثبوت الأغيار حتى يصيب الذّات من الكائن ما يوجب تغيّره على أن يكون «منْ» في قوله: «منه» بيانيّة، أو حتّى يصيب الذّات الكائن من تأثيره في نفسه ما يوجب

---

١. قبل الخلق وبعده: ـ ن.

٢. العادلة والآراء: ـ ن.

٣. والممثل له... السراج: ـ ن.

٤. ساحة: مساحة ع.

٥. والتقديس ففات منهم: ففاتت منهم ن.

٦. **يؤيّد ما قلنا هاهنا و ما سبق منّا قبيل ذلك من البيان ما صدر عمران سؤاله في أوّل الأمر بقوله: «لم أقع على أحد يثبت لي واحدا لا شيء معه» فتفطّن.** منه.

التغير فيكون «من» ابتدائيّة.

ثمّ مثّل لتحقيق ذلك بالنّار و الحرارة و البصر: أمّا الأوّل، فقال فيه: «هل رأيت النّار تغيّرها بغير نفسها»[١] هكذا في النسّخ التي[٢] رأيناها و في نسخ العيون[٣]. و لا وجه له ظاهرا بل الظاهر أحد هذين التعبيرين قياساً على النظرين: أحدهما «هل رأيت النّار تغيّر نفسها» أو «هل رأيت النّار تغيّرها نفسها» على حذف إحدى صيغتَي التغيّر، و يكون الفعل في كلا التعبيرين مضارعاً من التفعيل و نصب «نفسها» في الأوّل و رفعها في الثاني، و يحتمل ـ لو كان الأمر كما في النسخ ـ أن تكون الصيغة الأولى بالباء الجارّة مع لفظ «الغير» و الباء للسببية أو الملابسة و تكون الصيغة[٤] الثّانية على المضارع من التفعيل و يكون المعنى أرأيت النّار[٥] بسبب وجود غيرها[٦] أو بملابستها لغيرها تغيّر نفسها.

و الحاصل أنّه عليه السّلام ذكر ثلاثة أمور تمثيلا لتحقيق أنّ الفاعل[٧] لشيء لايتغير بفعله لا عن نفسه و لا عن غيره خصوصا إذا كان تامّ الفاعليّة فضلا عن كونه فوق التمام:

أحدها النّار، فإنّها إذا أصابت الخشبة لميخرج منها شيء إلى الخشبة و لمتفعل في نفسها شيئا بسبب إحراقها الخشبة و لميصل من الخشبة إليها أمر في هذا الفعل و التأثير مع كونها من الفواعل النواقص فلميتغير لا من نفسها و لا من غيرها.

و ثانيها الحرارة، فإنّها في إحراقها الذي هو فعلها لاتحرق نفسها لأنّها نفس الحرارة و الإحراق و لايصيبها التغيّر من إحراق غيرها.

---

١. في التوحيد (ص ٤٣٤): «يُغيِّرها تغَيُّرُ نفسها».

٢. التي: الذي ع.

٣. و ما في عيون أخبار الرضا الذي صححه الشيخ حسين الأعلمي، طبع مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٤هـ، ج ٢، ص ١٥٣، بعينه ما في التوحيد للصدوق: «هل تجد النار تغيرها تغير نفسه».

٤. الاولى بالباء.. الصيغة: ـ ن.

٥. النار: الناس ن.

٦. غيرها: غير ع م.

٧. تمثيلا لتحقيق أنّ الفاعل: تمثيل التحقيق الفاعلي ن.

و ثالثها البصر، و فعلها الإبصار و لايبصر نفسه.

و عندي: إنّ غرض السائل في تلك المرتبة الأخيرة من سؤال التّغيّر هو ما يتوهّم الجمهور من أنّه لابدّ في الايجاد من إفاضة شيء على المستفيض و إذ[1] ليس في الخارج سوى الفاعل، و لا معنى لأن يخرج الوجود من العدم حتى يقوم بالمجعول فلا محالة يفيض من الفاعل أمر به يصير المجعول موجوداً في الخارج، فأجاب عليه السّلام بأنّ ذلك محال و لايتغيّر الكائن بجهة من الجهات لا في ذاته و لا في صفاته و لا في فعله و مثّل ذلك بالأمور المذكورة و فصّل القول فيه بذكر المرآة ليظهر له صورة الحقّ في ذلك كما سنذكر شرحه إن شاء الله تعالى.

تكملة نظرية

اعلم أنّ أمر المرآة من أعجب الأمور و أدقّها، و لها في إراءة بعض مراتب الحقائق الإلهيّة سيّما هذه المسألة العويصة التي الكلام فيها، مدخلٌ عظيم و مجلى صريح لمن حقّق أمرها و أنّىٰ ذلك للأكثرين حيث ترى خلافاتهم في أمرها كما هو الظاهر.

و لنرجع إلى شرح قوله: «ألا تخبرني يا سيّدي أهو في الخلق أم الخلق فيه»: لمّا أجابه عليه السّلام بما بيّنّا شرحه من أنّ[2] الايجاد ليس بخروج شيء من الجاعل و لا بخروج أمر من العدم، و لا أنّ هاهنا أعيانا[3] ثابتة يشرق عليها نور الوجود الحقيقيّ ـ كما ذهب إلى كل واحدٍ أقوامٌ ـ اضطرّ عمران حيث يرى أنّ الأمر بين مؤثّر و مؤثَّر فيه، و المؤثّر بكلّ وجه و على كلّ وجه في كلّ مرتبة و مقام هو الله تعالى، و المؤثَّر فيه بكلّ وجه و على كلّ وجه و في كلّ موطن هو العالم، فبقي في بطلان المذاهب المحتملة في الايجاد أن يكون إمّا الخلق فيه أو هو في الخلق، و إلّا فلميكن إيجاد و لا خلق، و ذلك شنيع، فهداه آخر الأمر إلى ما يرى الحقّ في تلك المسألة كفاحا عيانا، فذكر أمر المرآة فإنّه لا ريب أنّه إذا نظر النّاظر فيها يرى صورتَه كما هي، مع أنّ الصورة ليست

---

١. وإذ: إذ ع م.
٢. أنّ: ـ ن.
٣. أعيانا: أعيان ن.

في المرآة أي ليست الصّورة أثرتْ في المرآة و انطبعت، و ليست المرآة في الصّورة أي ليست تؤثّر في الصورة بأن تكون سبباً لحدوث الصورة في الهواء المتوسط كما رآه جماعة. و هذا معنى قوله عليه السّلام: «ليس واحد منكما في صاحبه فإذا كان الأمر كذلك فبأي شيء» يعني بأيّ وجه «استدللت بها على نفسك» أي ترى بسبب المرآة صورتك؟ فاختار السائل أنّ الرؤية إنّما هي بسبب الضّوء الّذي بين الرائي و المرآة.

و لعلّ مراده أن الضّوء صار سببا لأن ترى الصّورة في المرآة و ذلك غيرالقول بحدوثها في الهواء المتوسّط. و لمّا كان هذا القول أيضاً باطلا كنظائره أبطله عليه السّلام بأنّ الضّوء كما هو في المرآة كذلك في الهواء و في البصر فأيّ ترجيح للمرآة في إحداث الضوء تلك الصّورة فيها دون غيرها. و إلى ذلك يشير قوله عليه السلام: «هل ترى من ذلك الضوء في المرآة أكثر ممّا تراه في عينك؟ قال: نعم» كأنّه زعم أنّ كثرة الضوء سبب الرجحان، فأبطل ذلك عليه السلام بالمنع و طلب الدليل على الأكثرية، مع أنّ المشاهد خلاف ذلك إذ الظاهر التساوي، و ذلك قوله عليه السلام: «فأرِناه» فلمّا سكت و لم يُجِز جواباً بيّن عليه السّلام مدخليّة الضّوء في أمر الرؤية من دون أن يكون له دخل في التصوير و التشكيل فقال: «فلاأرى النّور إلّا و قد دلّك و دلّت[1] المرآة على أنفسكما من غير أن يكون في واحد منكما» أمّا دلالة الضوء على نفس الشخص فلإراءته صورته، و أمّا على نفس المرآة فإنّه ما لم يكن الضوء لم يكن ترى المرآة و لا الصّورة،[2] و ليس في واحد منهما لأنّه عارض للهواء المتوسّط بينهما، هذا ما يتعلق بشرح اللفظ.

و أمّا تحقيق المَثَل: فاعلم أنّ الله أبرز تلك المرآة مثلا لصدور الأشياء منه و تجليه الذاتيّ و أنّه تعالى مدّ الظلّ ليعلم نسبة الأشياء في وجوداتها إليه تعالى، إذ الناظر في المرآة يدرك صورته فيها و يعلم أنّه أدرك صورته قطعا، و يعلم أيضاً أنّه ما أدرك صورته لما يراها في غاية الصّغر لصغر جرم المرآة أو[3] في غاية الكبر لعظمه[4] و

---

١. دلّت: د ل ع م.
٢. الصورة: الضوء ن.
٣. أو: و ج.
٤. لعظمه و: لكبر جرم المرآة ن.

لاختلافات أُخر من التحديب[۱] و التقعير و غير ذلك ممّا يوجب اختلاف الصّور، و مع ذلك لايقدر أن ينكر أنّه ما رأى صورته و ليست[۲] في المرآة صورته و لا هي بينه و بين المرآة كما بيّنّا، فعند ذلك ذهب أكثر المحقّقين في أنّه ليس بصادق و لا كاذب في قوله إنّه رأى صورته، ما رأى صورته، و ما تلك الصّورة؟ و ما شأنها؟ و أين محلّها؟ فقالوا: إنّها متعيّنة ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة، أظهرها الله لعبده ضرْب مثالٍ ليعلم و يتحقق إذا عجز و حار عن درك حقيقته تعالى؛ فهذه حقيقة[۳] و هي من العالم، و لم يحصل له علم بحقيقتها فهو بخالقها أجهل.

فعند هؤلاء تلك الصّور المرآتيّة هي صور مثاليّة متقدّرة عرية عن الموادّ موجودة في عالم المثال الذي عندهم هو الخيال المنفصل و قد جعل الله الماء والمرآة روزنة[٤] إلى ذلك العالم، فحين محاذاة النّاظر للمرآة مثلا على الشرائط يرى الصّورة فهي موجودة يعنون في عالم المثال، معدومة أي في عالم الشهادة و ليست في المرآة و لا في الهواء المضيء و لا في المناظر. و يستندون ذلك إلى الكشف و الشهود، لما ليس لهم حجة إقناعيّة على ذلك فضلاً عن البرهان.

و أمّا عند بعض عباد الله المقتفين لآثار أهل بيت الوحي و العصمة و أبواب العلم و الحكمة، فذلك بأنّ[۵] النّور النفسي الشارق من كوّة الجليديّة على ظاهر المحسوسات لرؤية المبصرات لمـّا وقع على المرآة ونظائرها و لم‌يمكن النفوذ من جرمها لوجود المانع، انعطف ذلك النور قهقرى، فلا محالة يقع على الشخص الناظر فيراه بصورته التي ليست إيّاه و لا شيئا غير الشخص و خارجا عنه، فهي موجودة لوقوع الرؤية عليها حقيقة، معدومة لأنّها ليست بعينها الشخص الناظر، إذ لايصحّ الحكم عليها من حيث أنّها صورة ترى[٦] في المرآة بأنّها ذات لحم و عظم و نفس و بدن، فهي لا غير الشخص و لا عينه. و ذلك من عجيب صنع الله تعالى و غريب حكمته حيث جعل

---

۱. التحديب: التحديد ع م.
۲. ليست: ليس ع.
۳. تعالى فهذه حقيقة: ـ ن.
٤. روزنته: درنته ن.
٥. بأنّ: ـ ن.
٦. ترى: يترأى ن.

ذلك أنموذجا لمعرفة حقيقة العالم بأنّه شيء كالظلّ مع أنّه لا شيء في الحقيقة؛ و لذا قال الإمام عليه السّلام: «و لله المثل الأعلى» فلعلّ نور ظهور النفس إلى الخارج من زاوية الشعاع خرج و انطبق على قاعدة المرئي قدر امتداده و لمّا لم يمكنه النفوذ انعطف معترضا ممتدا، فوقع على شخصه الذي كأنّه خرج من جليديته[١]، و انطبق عليه، فيراه كما هو الواقع، فصدق أنّه رأى شخصه مع أنّه لايراه مثل ما نظر هو إلى نفسه[٢] من غير توسّط المرآة؛ فتبصّر!

تحقيق نورانيّ

إذا دريت ما حقّقنا لك في مطاوي ذلك البيان فاعلمْ أنّه عليه السّلام بينّ للسائل في ذكر هذا المثل كون العالم لا شيئا محضاً مع أنّه يُرى شيئا؛ فعلى طريقة أكثر المحقّقين من أهل التوحيد فالعدم بمنزلة المرآة، و العالم هو الصورة، و الإنسان عين تلك الصورة، فهو عين الأعيان، و في ذلك قال قائلهم بالفارسية:

عدم آيينه، عالمْ عكس و انسان   چو چشم عكس و روى شخص پنهان

و أمّا ما يظهر من جُلّ الأخبار الواردة في هذا المقام من قول النبيّ صلّى الله عليه و آله[٣]: «كان الله في عماء ما فوقه هواء و لا تحته هواء» و هو المراد بالنَفس الرحماني، و هو شيء مع أنّه ليس بشيء، كالأمر[٤] في ظلّ الشخص، فإنّ الإنسان إذا تنفّس يتوهمّ أنّه قد خرج من القلب بخار يمتدّ في الخارج و ليس في الخارج إلّا الهواء المجاور للفم و فيما نحن فيه ليس كذلك[٥] و لذا قال صلّى الله عليه و آله: «ما فوقه هواء و لا تحته هواء»[٦] فالحكم بأنّه شيء لأنّه كالمادّة لجميع حقائق العالم ـ مجرّداتها و ماديّاتها ـ فكذلك[٧] النّفس، عندنا هي المرآة، و العالم هو الصورة، بمقتضى «أحببتُ أن أعرف» لأنّه لمّا شاء سبحانه أن يرى ما أحبّه ممّا اكتنز في خفايا غيب غيبه من الكمالات التي

---

١. جليديته: جليدته ن.
٢. نفسه: ـ ن
٣. سنن ابن ماجة، ص ٢٨٨.
٤. كالأمر: كما لأمر ع.
٥. كذلك: ذلك ن ج.
٦. هواء: ـ ع.
٧. فكذلك: فلذلك ن؛ فذلك ج.

هي عينه بالمعنى الذي يعرفه العارفون به، لأنّ رؤية الشيء نفسه في نفسه كما هو الأمر في غيب[1] غيبه، ليس كرؤيته[2] في غيره و إن لم يكن شيء هناك إلّا بالاعتبار الذي بيّنّا في أمر الظّل و النفَس الرحماني نظراً[3] إلى المرآة التي هي العماء لقبوله تجلّي أعيان الأسماء، وجدها كما شاء فرجع النظر إلى نفسه كما هو شأن النظر في المرآة كما حققنا بل مطلقا شأنه كذلك. و لمّا كان النظر إنّما يكون بشيء يوصل المرئي إلى الرائي و كان المنظور هو أن يرى ذلك في مظهر جامع حاضر للكلّ، و ليس ذلك إلّا الإنسان، فصار بمنزلة «إنسان العين» من الحقّ، فإنّه تعالى به نظر إلى تلك الأعيان و هو المعبّر عنه بالبصر؛ و الله أعلم و أحكم. هذا ما ظهر لي من أنوار هذا التمثيل الذي في ذلك الخبر.

و ليعلم أنّ رجوع النظر ليس يمكن أن يكون من الطريق الّذي وقع، إذ الأول حركة حبّيّة طلبيّة، و الثّاني حركة[4] انعطافيّة جبريّة[5]، فصار هناك قوسان، فحصلت دائرة الوجود. ثمّ لمّا جرى الكلام إلى هذا التحقيق ـ في التوحيد ـ الذي ليس فوقه كلام، نهض الإمام عليه السّلام لئلايتشوّش أوهام الجماهير و وعد العود للسائل[6].

تأييد

قال بعض أهل المعرفة[7] قريبا ممّا حققّنا ما حاصله: لمّا شاء الحق سبحانه من حيث أسمائه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها في كون جامع حاصر[8] للأمر متّصف بالوجود و يظهر بذلك سرّه إليه، فإنّ رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل

---

١. غيب: ـ ن.
٢. كرؤيته: كروية ن.
٣. نظراً: نظر ع.
٤. حركة: ـ ن.
٥. جبرية: خبرية ن ج.
٦. إشارة إلى ما في الخبر من قوله (ع): «ثم التفت إلى المأمون، فقال: الصلاة قد حضرت، فقال عمران: يا سيّدي لاتقطع عليّ مسألتي فقد رقّ قلبي، قال الرضا (ع): نصلّي و نعود».
٧. و هو ابن عربي قال في الفص الأول من فصوص الحكم، ٤٨ مع تصرف بالتلخيص و إضافات بالشرح.
٨. حاصر: حاضر ع.

رؤيته إيّاها في أمر آخر[١] يكون له كالمرآة، فإنّه تظهر له نفسه فيها بصورة يعطيها المحلّ المنظور فيه، ما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحلّ، و كان العالم كمرآة غير مجلوّة و شبح لا روح فيها، و من شأن الحكمة الإلهية أنّه ما سوّى محلّا إلّا و لابدّ أن يقبل روحا إلهيّا بحصول استعداد من ذلك المحلّ لقبول الفيض و إن كان القابل من فيضه الأقدس ـ الذي هو التجلي الحُبّيّ الذاتي الموجب لحصول الحقائق و الأعيان في الحضرة العلميّة ـ و الفائض بسبب هذا الاستعداد المذكور[٢] من فيضه المقدّس ـ الذي هو عبارة عن التجليات الأسمائية الموجبة لظهور ما يقتضيه الاستعداد المذكور ـ فاقتضى الأمر جلاء تلك المرآة ليحصل المقصود الذي هو ظهور الأسرار الإلهيّة المودَّعة في الأسماء التي تظهر جميعا في الإنسان إجمالاً و تفصيلا، فكان الإنسان الكامل عين جلاء المرآة و روح تلك الصّورة، و هو للحقّ بمنزلة «إنسان العين» من العين الذي به يكون النّظر و هو المعبَّر عنه بـ«البصر» فلهذا سمّي إنساناً فإنّه به ينظر الحقُّ إلى خلقه فيرحمهم؛ فتمّ العالم بوجوده؛ فهو من العالم كفصّ الخاتم من الخاتم» ـ انتهى.

الشّارق الرّابع
فيما يتعلّق بقوله: «هل يوحّد بحقيقة أو يوحّد بوصف»

هذا السؤال يحتمل وجهين:

أحدهما: إنّه تعالى واحد لا محالة بلا شريك فهل تكون وحدته وحدة[٣] حقيقيّة لا شيء معه أزلا و أبدا، أو تكون وحدته بمعنى أنّه سبحانه واحد من الأشياء؟ و هذا هو الواحد بالوصف كما يوصف بالخلق أيضا.

و ثانيهما: إنّه هل تكون وحدته وحدة ذاتية من دون قيام الوحدة به أو وحدة بالوصف بأن قام به الوحدة قيام الصّفات بموصوفاتها؟

---

١. آخر: + أن م.
٢. المذكور: ـ ج.
٣. وحدة: ـ ن ع.

و يحتمل بعيداً أن يكون المراد هل هو واحد وحدة لايتجزّأ و لم‌يتركب من أشياء، أو وحدة يتّصف بها لاجتماع أمور يعرضها هيئة اجتماعيّة[1] باعتبارها يقال له تعالى واحد كالأمر في ساير الأشياء.

ثمّ إنّ الإمام عليه السّلام ذكر ما يصلح جوابا لكلّ من الوجوه المحتملة لأنّه قال: «إنّ الكائن الأوّل لم يزل واحداً» وحدة ذاتيّة حقيقيّة بسيطة فلايجوز أن يكون معه شيء و إلّا لم‌يكن حقيقيّة ذاتيّة كما حققّنا آنفا و كذا وحدته وحدة فرديّة فلايجوز أن يكون شيء ثانيا له، و إلّا لم‌يكن وحدة غير عدديّة كما بيّنّا. فلم‌يوصف بالوحدة كسائر الخلق، و لايتجزّأ بأجزاء و إلّا لكان غيره معه في أزليّته، إذ الوصف و الجزء غير الموصوف و الكلّ، سواء ذلك الغير أن يكون ممّا يتعلّق به العلم أو لا، و سواء كان ممّا يتّضح أمره أو لا، و سواء كان ذكر في أوصافه تعالى أو لم‌يذكر؛ و بالجملة، ليس هناك ما يصدق عليه اسم الشيء، و لا ريب أنّ الصّفات كلّها أشياء و مفهومات مغائرة لساحة الكبرياء.

ثمّ ذكر عليه السّلام نفي الزّمان مطلقاً وهميّاً أو غيره بقوله: «لا من وقت» و هو متعلّق بقوله: «لم يزل» و هو نفي لسبق الزّمان.

و قوله عليه السّلام: «إلى وقت» يكون نفيا لوقوع الزّمان بعده؛ فبطل قول من قال بتحقّق الزّمان بينه تعالى و بين الخلق، و قول من زعم أنّ وجوده في الأزل إلى حد ثم يوجد العالم، و غير ذلك من التمويهات[2] التي اختلقوها في تصحيح حدوث العالم فليس بعده جلّ شأنه شيء ، لا الزمان و لا غيره، كما[3] لم‌يكن قبله شيء، لا من الأوقات و لا غيرها، فهو الأول و الآخر، و هو قبل كلّ شيء و بعد كلّ شيء.

و قوله عليه السّلام: «لا بشيء» قام للردّ على توهمّ تركّبه تعالى من الأجزاء أو كونه في محلّ أو جالساً على العرش.

و قوله عليه السّلام: «و لا في شيء»[4] يقوم للردّ على من زعم أنّه تعالى يحلّ على

---

۱. اجتماعية: إجماعية م.
۲. التمويهات: الهوسات ن ج.
۳. كما: + لو ن.
٤. لا بشيء قام.. و لا في شيء: ـ ن.

هياكل أوليائه و أنّ في كلّ شيء سنخاً من الألوهيّة، و أنّ الوجود يفيض منه كالماء الفائض من الكأس المتلي، إلى غير ذلك من التمويهات.

و قوله: «و لا إلى شيء استند» نفي لكونه تعالى ذا أجزاء قواميّة و علل خارجية.

و قوله: «و لا إلى شيء استكنّ» بتشديد النون من «الكنّ» و هو نفي لكون الأزل طرفاً لوجوده، ثم ظهر في الخارج بإيجاد الخلق كما يتوهم[1] من قوله: «كنت كنزا مخفيّا» ـ الخبر، لأنّه لم يتفاوت ظهوره و لا خفاؤه بعد الخلق و لا قبله، لأنّه كان خفيّا من فرط الظهور كما أنّه ظاهر في عين الخفاء و فيه قيل:

لقد ظهرتَ فلا تخفى على أحد ... إلّا على أكمه لا يعرف القمرا

لكن بطنت بما أظهرتَ مستترا ... و كيف يُعرف مَن بالعرف استترا

و كذا لنفي[2] كونه خارجا من شيء.

قوله: «و ما أوقعتُ عليه من الكلّ» أي من كلّ الصّفات الواقعة عليه تعالى في مرتبة الألوهيّة أي أعيان الأسماء و حقائقها التي كانت في النفس الرحماني كما ذكرنا؛ فهي صفات حقيقية محدثة حيث كانت بعد ذلك النّفَس و ظهرتْ فيه.

قوله عليه السّلام: «و اعلم أنّ الإبداع و المشيّة و الإرادة معناها واحد» تحقيق لمعنى «الإبداع» و أنّه و المشيّة و الإرادة[3] عبارة عن حقيقة إلهيّة هى مبدأ لما تحتها من الحقائق الممكنة و لايضرّ ذلك الاشتراك بكون بعضها متقدّما على بعض و مختلفا بأمور أُخَر كما سيجيئ:

أمّا الأوّل فلأنّه جعله مرادفاً و مساوقاً للمشيّة و الارادة و قد حققّنا بهداية أنوارهم عليهم السّلام أنّ «الابداع» إنّما هو من المرتبة العلمية التي هي الغيب الإضافي[4]، و أنّ «المشيّة» إنّما هي في مرتبة النّفس و عين «الارادة» من وجه. فكلّما يوجد في تلك المرتبة فهو بالابداع كأنّه تجدّد[5] من الغيب إلى الظهور في العين بل الأمر

---

١. يتوهم: توهم ن.
٢. لنفي: النفى ن.
٣. معناها واحد ... و الإرادة ـ ن.
٤. و قد حققنا... الغيب الإضافي: ـ ن.
٥. تجدد: مجدد ن.

كذلك في نفس الأمر.

و أمّا الثّاني فلأنّ «الإبداع» إنّما هو في مرتبة العلم الغيبي و هو متقدّم على العين فكان الشيء ابتدع هاهنا و لمّا كان المبدَع هو ما لم‌يسبقه شيء سوى الفاعل و لا لغرض سوى الفاعل فقد يطلق عليه «الإبداع» لأنّه عين الصدور. فقوله عليه السلام: «و أوّل إبداعه الحروف» يعني به أوّل ما ظهر من الإبداع هي هذه الحروف كما هو صريح عبارة[1] قوله عليه السّلام: «و الإبداع سابق للحروف»[2] و غيره من الكلمات كما سيجيء؛ فتبصر! فإنّ ذلك لم‌يوجد في دفتر و لا كلام أحد! و من ذلك ارتفع ما يتوهّم من التعاند في كلامه عليه السلام حيث نسب الأولية تارة إلى الحروف و أخرى إلى النور.

و أمّا التّقديم والتّاخير و الامتياز ببعض اللّوازم فنقول في بيانه إجمالا على ما ظهر لنا بالبراهين النّوريّة:

تميم تحقيقيّ
في بيان كون أوّل المبدعات هي الحروف

اعلم أنّ «الحروف» في اصطلاح العرفاء هي الحقائق البسيطة النورية لأعيان الممكنات الظّاهرة في النفَس الرّحماني الحاصلة من تجلّي الأسماء و ظهورها من غيب الغيب الى الغيب العلميّ.

و يحتمل أن تكون «الحروف» هي أعيان الأسمائية الكائنة المختفية في النفَس الرّحمانيّ الحاصلة من التّجلي الظهوري، في رؤية نفسه تعالى بكمالاته في ذلك النفَس فحصل منه القوس الأسمائي. و حيث ظهر قبولها للظّهور بآثارها الّتي هي الأعيان الممكنة حصل القوس الإمكانيّ. فتمّتْ هناك دائرة الواحديّة؛ و الله العالم برموز أوليائه.

و تلك الحروف ـ كما قاله الإمام عليه السلام ـ أصل الحقائق العينية، و الدّليل على

---

۱. عبارة: ـ ن.
۲. للحرف: على الحرف ن.

المدركات الشّهوديّة، و الفاصل لكلّ مشكل، لأنّ التحليل للمفردات يوجب معرفة المركبات.

و تلك الحروف مميّز الأشياء و مبدأ تفاصيلها، لأنّ الإجمال هو الذي يصير تفصيلا و ذلك بأن يجعل بعضها حقّاً و آخر باطلا، فيفصل الحقّ من الباطل، و الفاعل من المفعول، و العلّة من المعلول. و المعنى: أنّ الأمور المقصودة بالذّات و التي بالعرض و على تلك الحروف اجتمعت الأمور و تحققت الحقائق و تذوّتت الذّوات فلذا لم‌يكن لتلك الحروف في إبداع الله إيّاها معنى و مقصود سوى تركّب الحقائق منها. و ليس لها و لإبداعها غرض ينتهى إليه أمرها و لايجري إلى غيرها، بل هي لتحقق الحقائق[1] و انتظام المصالح، و لا أنّها موجودة لذواتها بل لكونها مرآة للحقائق و مقصودة بالإبداع فقط و في ذلك قيل[2]:

كنّا حروفاً عالياتٍ لم نقل   متعلّقات في ذرى أعلى القُلل

تتمّة

قوله عليه السّلام: «والنّور في هذا الموضع» أي فيما كنّا في بيانه و الدّلالة على الحقّ فيه من مسألة الصدور.

و لمّا ذكر الأوّلية في إبداع الحروف كما سبق استشعر أن يتوهّم السائل أوّلية حقيقية لها، دفع عليه السّلام ذلك التوهّم بإفادة أنّ الأوّلية الحقيقيّة إنّما هي للنّور الأقدم و الاسم الأعظم و وصفه بأنّه أوّل فعل الله الّذي هو نور السماوات.

و في هذا إشارة إلى أنّه النّور المصطفوي لقوله صلّى الله عليه و آله[3]: «أوّل ما خلق

---

۱. منها وليس.. الحقائق: ن.

۲. القائل هو ابن عربي، كما في اصطلاحات الصوفية للشيخ عبد الرزاق الكاشاني، ص ۵۸. و تمام الشعر ـ على ما فيه ـ هكذا:

كنّا حروفاً عاليات لم نقل   متعلقات في ذرى أعلى القلل

أنا أنت فيه، نحن أنت، أنت هو   و الكل في هو هو فسَلْ عمّن وصل

۳. بحار، ج ۱، ص ۹۷ و ۱۰۵ نقلاً عن غوالي اللئالي.

الله نوري» و لأنّ هذا الاسم إنّما وقع في صدر آية النور، و جعل «المصباح» الذي في «الزّجاجة» التي في «مشكاة» مثلاً و صفة لذلك الاسم الظاهر و بيانا لظهوراته في المظاهر.

و قد تكرّر في أخبار أهل البيت عليهم السّلام أنّ ذلك المثل محمّد سيّد المرسلين و أوصياؤه عليه و عليهم الصّلاة و السّلام.

و أيضاً، قد ورد في كثير من الأخبار بحيث لاتحصى كثرة أنّ اللّوح و القلم و العرش و الكرسيّ إنّما خلقت من نور محمّد صلوت الله عليه وآله. فمن ذلك كلّه ظهر أنّه صلى الله عليه و آله عين نور الله الذي خلق منه[۱] الأعيان و مظهر اسم «الله» الجامع لحقائق قاطبة الأسماء الإلهية لأنّ «نور السماوات» وقع خبراً عن «الله» تعالى. و من ذلك فليتفطّن المستبصر بسرّ قولهم عليهم السّلام: «نحن أسماء الله»[۲] و «نحن كلمات الله»[۳] إلى غير ذلك.

و من ذلك و ممّا حققّنا في تمثيل المرآة و ظهور النّور البصريّ لرؤية ما أحبّ من بروز الكمالات و تحقّق المعرفة في الغير، ثمّ رجوع ذلك النور إلى وجهه ذي الجلال و الإكرام، ظهر صريحاً أنّ ذلك هو النّور المحمّدي. و القوسان الحاصلان من هذا النظّر و من ذلك الرّجوع هي الدائرة الواحدة الّتي هي مرتبته صلّى الله عليه و آله، و إذ ليس هناك شيء غير البصر فهو عليه و آله السّلام عين الله، و ذلك «مقام أو أدنى» ﴿فَكانَ قابَ قَوْسَينِ اَوْ اَدْنىٰ﴾[۴].

و ظهر أيضاً أنّ مرتبة نوره فوق الإمكان لكون الأعيان الممكنة بعد ذلك النّظر و تلك الحركة المعنويّة، كما هو صريح قوله: «و الحروف هي المفعول بذلك الفعل» و هو نصّ على ما هو الحقّ البرهانيّ من أنّ الصادر من[۵] الواحد الحقّ شيء واحد، ثمّ يصدر

---

۱. منه: من ع.

۲. الكافي، ج ۱، ص ۱۴۴: «نحن و الله الأسماء الحسنى»؛ تفسير الصافي، ج ۱، ص ۷۶، في تفسير آية «علّم آدم الأسماء».

۳. بحار، ج ۲۴، باب أنّهم (ع) «كلمات الله»، ص ۱۷۳ ـ ۱۸۴ و خاصة ص ۱۷۴.

۴. النجم: ۹.

۵. من: ـ ن.

من ذلك الصادر هذه الكثرة الوجوديّة، خلافاً لمن زعم أن ليس في الأخبار عن الائمّة الأطهار أثر من ذلك، و أنّه كفر و زندقة، كيف و الإمام عليه السّلام نسبت «الفعل» صريحاً بذلك المفعول الذي هو النّور الأوّل و العقل الكلّ؛ فتبصر!

قوله عليه السّلام: «و هي الحروف التي عليها الكلام و العبارات من الله عزّوجل» أي هي كلمات الله التامّات التي قال الله سبحانه فيها: ﴿لَو كانَ البحرُ مِداداً لِكَلِماتِ رَبّي لَنَفِدَ البحرُ قبلَ اَنْ تنفدَ كلماتُ ربّي و لَو جِئنا بمثلِه مَدداً﴾[1] فتلك الحروف الّتي أبدعها الله إذا تألّفت حصلت منها الكلمات الإلهية الّتي هي حقائق الأسماء الحسنى الّتي من آثارها الحقائق الإمكانية الّتي علّمها الله آدم عليه السّلام و علّمها خلقه بعد ما تلبّست بألبِسة شتّى من المواطن النزوليّة إلى أن تلبّست[2] بلباس الحرف[3] و الصّوت. وتحقيق ذلك حسبما حققّنا في شرحنا لتوحيدالصّدوق[4] رضي الله عنه هو أنّ لتلك الحقائق الحروفيّة تنزّلات من طرق مختلفة: فتارة من طريق الحقائق الموجودة، و أخرى من طريق الأنوار الإلهيّة، و ثالثة من طريق العلوم الحقيقية، و هكذا، فمنها طريق الكلمات و العبارات. و تفصيل ذلك موكول إلى الشرح المذكور. ثم لعلّ الوجه في تعليم ثلاثة و ثلاثين لخلقه أنّ ذلك كان بعض من تلك الحروف العالية.

و السرّ في هذا العدد حسبما أحسب أنّه قد ورد في الخبر الإمامي أن الاسم الأعظم على ستّة و ستين حرفاً[5]، فيمكن أن يكون نصف ذلك قد ظهر في لباس الكلام و العبارات.

و يخطر بالبال وجه آخر لطيف و هو أنّ تلك الحروف العالية وقعت في ثالثة المراتب من الهويّة البسيطة الأحديّة لما بينهما من المرتبة الواحدية، و الاسم الواقع على المرتبة

---

١. الكهف: ١٠٩.
٢. تلبست: التبست ع.
٣. الحرف: الحروف ج ن.
٤. ج ٢، ص ٥٢٠ ـ ٥٢٣.
٥. في هذا المعنى وردت أحاديث كثيرة و فيها إنّ الاسم الأعظم ثلاثة و سبعون حرفاً؛ و لم أعثر على ما نقله هو رحمه الله من كونه ستة و ستين حرفاً. راجع: بصائر الدرجات، الجزء الرابع، باب ١٢، (باب في الأئمة (ع) أنّهم أعطوا اسم الله الأعظم و كم حرف هو) ص ٢٢٨ ـ ٢٣١؛ الكافي، ج ١، ص ٢٣٠.

الأولى كلمة «هو» كما يقع الاسم «الله» على المرتبة الواحديّة لقوله تعالى: ﴿قل هو الله احد﴾ و «الأحد» من العدد أحد عشر، و هو في المرتبة الثالثة ثلاث و ثلاثون؛ و على هذا يكون تمام الحروف العالية ذلك العدد على خلاف الوجه الأول، و لهذا السرّ وقع التكبير و التحميد و التسبيح في السبحة الزهراويّة بذلك العدد.

ثمّ إنّه عليه السّلام ذكر أنّ الحروف العالية التي هي الحقائق البسيطة مبادٍ للأمور الوجوديّة. و مثّل ذلك بكلمة «كُنْ» التي هي الأمر الايجادي كما يدلّ عليه قوله عليه السّلام: «و «كُنْ» منه صنع» أي[1] المبدأ المتوسط في جعل الأشياء و هي مركبة من الكاف و النون لا الملفوظ منهما بل الحقيقة الحرفيّة التي عند الله من الأمور الباقية التي لاتنفد و إن تلاشت التركيبات.

و لمّا كان الذي سبق إجمالاً لمراتب الجعل ذكر عليه السلام حقّ التفصيل فيه فقال: «و الخلق الأوّل من الله الابداع» أي الشيء المبدَع منه تعالى بناء على ما بيّنّا من اتّحاد الابداع و المبدع و وصفاً لمبدع بصفات هي لوازم التجرّد و التقدّس و صفات قاطني عالم الأنوار و القدس:

أحدها: إنّه لا وزن له. و المراد به هنا المدافعة التي تحسّ من ذوات الكمّ المتّصل و ذلك إنّما يكون في الجسم و الجسمانيّات.

و ثانيها: إنّه لا حركة له و هي أعمّ من الحركات الصّورية و المعنويّة، و بالجملة كلّ خروج من الفعل إلى القوّة. و ذلك أيضاً من خواصّ كلّ متعلّق بالجسم كالنّفوس و الصّور و الأعراض.

و ثالثها: إنّه لا سمع له و هو بمعنى المسموعيّة كما يدل عليه قوله عليه السّلام في بيان الخلق الثّاني: «و هي مسموعة» و نفيُ ذلك و ما يتلوه من اللون و الحسّ على أن يكونا هما أيضاً بمعنى المفعول نفيٌ لمحسوسيّة المبدع بالحواسّ؛ فيكون[2] المحسوس عبارة عن المذوق و المشموم و الملموس أو يكون من ذكر العامّ عقيب الخاصّ؛ و بالجملة، هذه صفات الجوهر العقليّ فالنور الصادر أوّلاً بالابداع هو العقل.

---

١. أي: إلى ن.
٢. فيكون: فيمكن م.

و قوله عليه السلام: «و الخلق الثاني الحروف» بيان لما صدر من الصّادر الأوّل و هو الحروف العالية التي سبق ذكر بعض أوصافها. و هاهنا ذكر خمسة منها اشتركت مع النّور الأوّل في ثلاثة أوصاف: هي الأوّلان و الخامس، و امتازت باثنين: و هما المسموعيّة و الموصوفيّة.

أمّا الأوّل منها، فلعلّ الحروف الصّوتية إنّما ظهرتْ من اللّسان و قد انتشأت من القلب و هو يأخذها من النفس كما نسب إلى مولانا و مولى الثّقلين أمير المؤمنين عليه الصلاة و السّلام[1]:

إنّ الكلام لفي الفؤاد و إنّما جُعِل اللّسانُ على الفؤاد دليلاً

و لا ريب أنّها إنّما تأخذ ما أخذت[2] من الأرواح العالية و هي إنّما تُعطي ما في ذواتها. و ناهيك هذا.

و أمّا الثاني، فالموصوفيّة عبارة عن كون كمالاتها مأخوذة من[3] غيرها فتوصف بها. و من البيّن أنّ الفيوضات إنّما تأتي إلى الأرواح من جهة العقل الذي هو النور؛ و أيضاً عن كونها مدبّرة الأبدان[4] فاعلة في الموادّ متّصفة بصفاتها و مستكملة بتوسطها؛ فظهر أنّ الخلق الثاني هي النفوس القدسيّة و الأرواح العالية، و أنّها اشتركت مع الصادر الأوّل في التجرّد و التقدّس و في كونها من عالم القدس، و امتازت عنه بالتعلّق بالأبدان كما هو مقتضى المسموعية و الموصوفيّة.

قوله عليه السّلام: «و الخلق الثالث» بيان للموجودات الكيانيّة و الأمور الطبيعيّة من الجسم و الجسماني[5] و ذلك ظاهر.

قوله عليه السّلام: «و الله تبارك و تعالى سابق[6] للإبداع»[7] نتيجة لما أفاد في هذه

---

١. خلافاً للشارح، عند ابن عربي في الفتوحات، ١، ص ١٠٦ و التفتازاني في شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٥٠ القائل هو الأخطل. و أمّا إنّي رغم تتبعي لم أعثر على هذا البيت في ديوانه. و الأخطل هو غياث بن غوث المسيحي شاعر بني أمية.

٢. أخذت: انفدت ن.

٣. من: عن ن.

٤. الأبدان:

٥. الجسماني: الجسمانيات ن.

٦. سابق: سبق ن.

٧. للإبداع: الإبداع ج.

الجمل في جواب السّائل: «هل يوحّد بحقيقة أو يوحّد بوصف؟» و لذا علّله بقوله: «لأنّه ليس قبله شيء و لا كان معه شيء» يعني إذا كان كما قلنا فوحدته وحدة حقيقيّة خالصة عن شوب الكثرة، إذ الأوصاف اللّازمة إنّما تكون مع الموصوف؛ فهو واحد لا بقيام، كما أنّه عالم لا بعلم و قادر لا بقدرة، و الأعيان الأسمائيّة تكون بعده، فهو سابق للإبداع الّذي هو في الحقيقة عبارة عن ظهور حقائق الأسماء في المرتبة الواحديّة.

و من تثليث «الخَلق» يظهر أنّ أصول العوالم ثلاثة: العالم الأعلى العلوي، و العالم المتوسط الروحاني، و العالم السفلي الجسماني؛ فتبصّر!

تذييل الجواب لتحقيق الصّواب[1]

لمّا أفاد عليه السّلام في جواب عمران أنّ تلك الحروف العالية من حيث إنّها صادرة في المرتبة الثانية من الإيجاد لا تدلّ على معنى غير أنفسها أي لم تتعلّق بشيء للتدبير و التّصرّف بل هي مندمجة في النفس الكلّ الّتي هي «الرّوح الأعظم» اندماج الثّمرة و الأوراق و الأغصان في الشّجرة و الحَبّ، فذلك الوجود الإجماليّ لها غير دالّ على شيء و لا مقصود بأن يكون في تلك المرتبة مكتف عنها بهذا الوجود، بل لأن ينتظم منها النّظام و يظهر منها ما هو المراد[2] بأن يتألّف منها تأليفات يعجز عن دركها الأفهام و يظهر آثار الأسماء الإلهيّة بالصّور المختلفة على التّمام، شرع[3] المأمون[4] حينئذٍ في السّؤال عن شرح ذلك ثانياً بقوله: «و كيف» إلى آخره.

فاستدلّ الإمام على ذلك بأنّا نشاهد أنّ الله سبحانه لم يزل يؤلّف منها ما هو المقصود في الوجود دون ما ليس بمقصود و لا أنّه[5] اكتفى بوجودها و لم يؤلّف منها شيئا فعلمنا أنّها لا تدلّ على معنى غير نفسها و إلّا فقد كانت مقصودة لذاتها و اكتُفي

---

١. لتحقيق الصواب: ـ ج.
٢. المراد: المرام م.
٣. جواب قوله: «لمّا أفاد».
٤. المأمون: المأموم ن ج.
٥. أنّه: ـ ع ج.

بوجودها، كما هو شأن الأمور المقصودة لذاتها.

ثمّ إنّه لمّا سأل عمران عن طريق المعرفة بذلك، بيّن عليه السلام تأليف الحروف المتهجّى[1] بها و ذلك واضح بحمدالله.

ثمّ إنّه عليه السّلام أفاد في طيّ الكلام بحدوث المؤلَّف لا محالة و قد سبق آنـفا مسبوقيّة الإبداع و الحروف، و المسبوقيّة بالغير حدوث، فقد ظهر من ذلك حدوث العالم بمبدَعاته و غيرها.

و أشار عليه السّلام أيضاً بأنّه ليس للأشياء قبل وجودها أثر: لا عين ثابت، و لا صورة، و لا غير ذلك؛ فلا تغفلْ!

تكميل للشارق

فيما يتعلّق بقوله عليه السّلام: «واعلم أنّه لا تكون صفة بغير موصوف» إلى آخره

أراد عليه السلام أن يرشد السائل إلى حقّ الوحدانيّة البسيطة ببيان أنّ الصفات و الأسماء الإلهيّة غيره تعالى، و أنّها ليست عارضة له و لا قائمة به و لا بأنفسها، بل هى عين ظهوراته سبحانه في مظاهره و شؤوناته و نفس كمالاته الظـاهرة في مجــاليه و مراياه ـ عزّ شأنه عن الشّريك و الشّبيه ـ فمهّد عليه السلام لذلك مقدّمة هي أنّ في الوجود نشاهد كمالات هي صفات لأشياء ممكنة، و كلّ ما للممكن من الوجــود و توابعه فهو لايكون بذاته بل بالغير و كلّ ما هو بالغير فهو بالضّرورة ينتهي إلى ما بالذات، فى الوجود صفات كماليّة بالذات، و الصفات لابدّ لها من موصوف لا محالة، وكذا الكلام في الأسماء الكماليّة الّتي هي عبارة عن اعتبار الموصوف مع صفاته الذاتيّة الكماليّة؛ فذكر عليه السلام في بيانه بقوله: «و لا اسم لغير معنى» أي المقصود بالاسم و هو المسمّى؛ ثمّ بيّن أنّ الصفات على قسمين:

أحدها ما قام به الموصوف[2] و أحاط به و جعله في حدّ من الحدود الوجــوديّة ممتازاً عن غيره؛

---

١. المتهجّى: التهجّي ن.　　٢. به الموصوف: بالموصوف ن ج.

و ثانيهما ما يدلّ على كمال الشيء و على أنّه موجود ليس بمنفيّ و هو فيما كان بذاته مستغنياً عن الصّفات لكن ينتهي إليه بالضرورة العقليّة جميع الكمالات، و لايتصور عنه[۱] بوجه دون تلك الصّفات و تخرجه عن النّفي و التّعطيل. و لمّا كان إدراك الباريّ عزّوجلّ يمتنع على الخلق لأنّهم لايدركون شيئاً إلاّ ما هو سنخه فيهم أي حصّة أو فرد منه يوجد فيهم و من المستحيل بالبيانات العقليّة و النّقلية أنّ الله سبحانه لايوصف بخلقه فليس للخلق إدراكه ـ عزّ شأنه ـ بالقياس على ما في أنفسهم، فلو لم تكن تلك الصّفات الدالّة على الكمال و الوجود و هو جلّ جلاله لم يرشدهم إلى هذه الكمالات لكان التوحيد و المعرفة و العبادة مرتفعة و ذلك شنيع مناقض لحكمة الإيجاد؛ و لو لم تدلّ تلك الصفات عليه تعالى و هذه الأسماء لاتصير واسطة دعاء الحقّ إليه و معرفتهم لاتصل بتوسط هذه الصّفات و الأسماء إليه لكانت المعرفة و العبادة منهم لتلك الأسماء و الصّفات دون المقصود منها، لأنّه فرض تحقّق معرفتهم بهذه و لم تكن تدلّ هذه عليه جلّ شأنه. فكان المعبود الذي وقع التوحيد و المعرفة عليه[۲] تلك الأسماء و الصّفات دون الله تعالى لأنّها غيره تعالى شأنه؛ فافهم!

تتمّة التّكميل

لمّا بين الإمام عليه السّلام أنّ الصّفات و الأسماء إنّماتدلّ على الوجود و الكمال سواء كان ذلك بالنظر إلى الدنيا و الآخرة و قد ذهب جمع كثير إلى أنّه جلّ مجده موجود فى الآخرة للثواب و العقاب دون الدنيا، أبطل عليه السلام قول أهل الجهل بقوله: «و لو كان فى الوجود لله عزّ و جلّ نقص» إلى آخره.

بيانه: أنّ الله سبحانه محيط بجميع الدرجات الوجوديّة بحيث لايعزب عنه مثقال ذرّة كما أنّه لايعزب عن علمه ذلك، فلو لم يكن له وجود في النشأة الدنيويّة لكان قد فات عنه درجة من الوجود لا محالة لاينالها، فإمّا أن يكون ذلك الاحتجاب و الغيبة

---

۱. عنه: منه م ن.

۲. عليه: ـ ن ج.

مقتضى الذات فلايتخلّف و لايختلف[1] بالمقامات، و إمّا أن يكون لأمر خارج عن الذّات فيلزم الانفعال بل الاستكمال، فوجب أن لايوجد و لايظهر أبداً لا في الدّنيا و لا في الآخرة.

فلئن قلت: نختار الأوّل و نقول: إنّ مقتضى الذات هو الظّهور لكن العوائق الدّنياويّة و الحجب الظّلمانيّة مانعة عن ذلك بخلاف النّشأة الآخرة فإنّها موطن بروز الحقائق و مشهد ظهور الدّقائق.

فنقول: الظاهر بذاته يمتنع اختفاؤه بالضّرورة و إلاّ لميكن ذلك لذاته، نعم لو خفي على أحد أو في موطن فإنّما ذلك لشيء عرض هذا الجاهل[2]، لا في ذلك الظاهر بذاته فافهم، و لوجوه أخر ليس هنا محلّ ذكرها: من كون الاحتجاب[3] يلزمه الإحاطة أو المحاذات و المقابلة و غير ذلك ممّا يوجب التشبيه.

ثمّ إنّه ذكر عليه السّلام الآية بتفسيرها للإرشاد إلى أنّ الزاعم[4] في الله عزّ شأنه أنّه غير موجود في الدنيا و موجود في الآخرة يلزمه حسب اعتقاده ذلك أن لايرى ربّه الّذي اعتقده كذلك في الآخرة أيضاً بمقتضى تلك الآية الكريمة لأنّ مقتضاها أنّ الذي لميحصّل معرفة الحقائق الموجودة في دار الدنيا لميكن له نصيب في الآخرة منها، لأنّ «الدّنيا مزرعة الآخرة»[5] و أنّ كلّ ما فيها فهو من آثار ما هناك، فلميكن له سبيل إلى معرفة ذلك الشيء و شهوده. و في ذلك قال الله عزّ و جلّ: ﴿و مَنْ كان في هذهِ اَعْمى فَهُوَ في الآخرة اَعْمىٰ و اَضلّ سبيلا﴾[6] و فسّرها عليه السّلام بأنّ من كان في هذه النشأة الدنياويّة جاهلة غير بصيرة بالحقائق الموجودة و لميحصّل وجه معرفتها و لميسلك

---

١. ولا يختلف: ـ ن. ٢. عرض هذا الجاهل: و عرض هذا الكاهل ن.
٣. لا في ذلك ... الاحتجاب: ـ ن. ٤. الزاعم: النزاع ن.
٥. نقله المجلسي في البحار (ج ٦٧، ص ٢٢٥) من قائل مجهول و قال: «و لذلك قيل: الدنيا مزرعة الآخرة» و يظهر من كلامه هذا أنّ هذا الكلام ليس بحديث عنده؛ و مع هذا نقل هو نفسه في البحار (ج ١٠٧، ص ١٠٩) عند ذكر نص إجازة الشيخ الحرّ العاملي، من جملة مؤلفات الشهيد الثاني رسالة في حديث «الدنيا مزرعة الآخرة».
٦. الإسراء: ٧٢.

سبيل العلم بها فهو أعمى القلب أعمش النفس.

و لا ريب أنّ الآخرة هي موطن بروز الحقائق و ظهور البواطن و طريق سلوكها إنّما يكون بالعلم و العمل، و ظاهر أنّ العمل فرع العلم فالسلوك موقوف على العلم الذي هو بصيرة القلب؛ فمن لم‌يكن له تلك البصيرة لم‌يمكنه سلوك طريق الآخرة و لا الصعود إلى تلك الذروة فيبقى في الهاوية ﴿و ما أدريٰك ماهيَه نارٌ حامِية﴾[۱] نعوذ بالله منها.

ثمّ إنّه عليه السّلام لمّا ذكر أنّ النجاة و حصول البصيرة القلبيّة ليست إلاّ بالعلم و معرفة حقائق الأشياء ليمكن للسالك سلوك طريق الأبرار إلى دارالقرار، بيّن عليه السّلام حاجة الناس في ذلك إلى الأئمّة الهداة من النّبيّين و أوصيائهم في كلّ عصر و أوان و وجوب الأخذ عنهم و اقتفاء آثارهم في كلّ الأزمان؛ و لذلك لاتخلو الدّنيا من حجّة إمّا ظاهرٍ مشهود أو غائبٍ مستور.

بيان ذلك: إنّ الحقائق الأصليّة و الجواهر العقليّة هي التي عندالله سبحانه كما عرفت سابقاً، و ما عندنا هي أشباح و أمثلة لما هناك كما قال عزّ شأنه: ﴿ما عِندَكُم يَنْفَدُ و ما عِندَ اللهِ باقٍ﴾[۲] و لذا قال عليه السلام[۳]: «و قد علم ذووا الألباب أنّ الاستدلال على ما هناك لا يكون إلّا بما هاهنا» فالواجب على السالك سبيلَ المعرفة أن يعرف تلك المحاذاة و المماثلة لا محالة، و لايمكن ذلك إلّا بأن يعرف ما هناك أي ما عندالله من الحقائق المتأصّلة ليقيس ما هاهنا عليه[۴] و يعرف ما هناك ممّا هاهنا و ليس ذلك إلّا شأن مَن أخذَ علمه عن الله بلا واسطة بشر و إلّا لزم التسلسل و ذلك هو النبيّ و الإمام. و ظهر من ذلك أنّ النّجاة منحصرة في اتّباع الأنبياء و الأوصياء. و من ذلك قال عليه السّلام: «لأنّ الله عزّ و جلّ جعل[۵] علم ذلك خاصّة عند قوم يعقلون و يعلمون و يفهمون» أي يعقلون عن الله تعالى و أنّ أرباب الآراء و الأهواء

---

۱. القارعة: ۱۰ ـ ۱۱.
۲. النحل: ۹٦.
۳. التوحيد، ص ٤۳۸.
٤. عليه: إليه ن.
٥. جعل: ـ ن.

تاهوا و ضلّوا عن طريق الحقّ و السّداد. و إلى ذلك أشار عليه السّلام[١]: «و من أخذ علم ذلك برأيه و طلب وجودَها[٢] و إدراكَه[٣] عن نفسه دون غيره لم يزدد من[٤] علم ذلك إلّا بُعداً». و لمّا كانت الحاجة إلى ذلك إنّما تكون في كلّ زمان فلذلك وجب وجود الحجّة في كلّ أوان؛ فاعرفْ ذلك.

الشّارق الخامس
فيما يتعلّق بقوله: «ألا تخبرني عن الإبداع خَلْقٌ هو أم غير خلق؟» و تحقيق الجواب عنه

اعلمْ أنّ الإمام عليه السّلام ذكر سابقا أنّ الإبداع و المشيّة و الإرادة معناها واحد و أسماءها ثلاثة و نحن قد بيّنّا هناك إجمالا وجه ذلك بما حاصله أنّ الإبداع في المرتبة الأولى من الصّدور، و المشيّة في المرتبة الثّانية منه و هو صدور الأرواح العالية و النفوس القدسيّة، و الإرادة إنّما هي في مرتبة الطّبيعة، و قد حقّقنا في بعض مسفوراتنا أنّ العقل نفس بالعرض كما أنّ النفس عقل بالذات، و كذا الطّبيعة نفس بالذات كما أنّ النفس طبع بالعرض، فتلك النسبة يجب أن تكون بين الإبداع و المشيّة و الإرادة. و ناهيك هاهنا[٥]. ومن هذا الاتّحاد صحّ التّعبير عن المُبْدَع بالإبداع و عن المُنْشأ بالمشيّة و عن المراد بالإرادة أيضاً، كما[٦] وقع الأوّل في هذا الخبر و الأخيران في سائر الأخبار.

ثمّ إنّ «الخلق» في الاصطلاح الشائع الأكثري أن يكون وجود الشيء متسبّبا[٧] عن الحركة؛ و ذلك يكون في الفواعل النواقص؛ فمن هاتين الجهتين سأل عمران عن الإبداع: «أخلقٌ هو؟» كما يقتضي بعض كلمات الإمام عليه السّلام: «أو غير خلق؟»

---

١. التوحيد، ص ٤٣٨.

٢. **تأنيث الضّمير في «وجودها» لعوده إلى «الحقائق»، و تذكيره في «إدراكه» لرجوعه إلى الموصول.** منه.

٣. وجودها و إدراكه: وجوده و إدراكه (التوحيد).

٤. من: ـ ج.

٥. هاهنا: ـ ن.

٦. كما: لمّا ن.

٧. متسبّباً: ومنشئاً ن.

كما يتوهّم من كونه كالمشيّة و الإرادة اللتين[1] من صفات الفعل، أجاب عليه السّلام بأنّه «خلق» أي متعلّق الجعل و الإيجاد لكن لا مثل الخلق المصطلح بل خلق ساكن لم‌يوجد من حركة و لا هو ممّا يعرضه الحركة، إذ هي ممّا ينشأ[2] من القوّة و النّقصان، و المبدَع هوالتّامّ الّذي صدر ممّا هو فوق التّمام[3]؛ فهو تامّ لأنّ فوق التّمام يقتضي أن يكون هناك ما هو التّمام و إلّا لزمت الطّفرة العقليّة و هي أشدّ استحالة من الطّفرة الحسّيّة؛ فتدبّر!

قال في اثولوجيا[4]: «و أقول: الواحد المحض هو فوق التّمام و الكمال و أمّا العالم الحسّي فناقص لأنّه مبتدع من الشيء[5] التّامّ و هو العقل. و إنّما صار العقل تامّاً كاملاً لأنّه مبتدع من الحقّ الّذي هو فوق التّمام و لم‌يكن بممكن أن يبدع الشيء الّذي[6] فوق التّمام الشيء الناقص بلاتوسط. و لايمكن للشيء التّامّ أن يبدع تامّا مثله لأنّ[7] الإبداع نقصان أعني به أنّ المبدَع لايكون في درجة المبدِع بل يكون دونه.

و الدليل على أنّ الواحد المحض تامّ و فوق التمام أنّه لا حاجة له إلى شيء من الأشياء و لايطلب إفادة شيء. و لشدّة تمامه و إفراطه حدث منه شيء آخر، لأنّ الشيء الذي هو فوق التّمام لايمكن أن يكون إلّا مُحدِثاً من غير أن يكون لشيء و إلّا لم‌يكن[8] فوق التّمام؛ و ذلك أنّه إن كان الشيء التّامّ يحدث[9] شيئاً من الأشياء فبالحريّ أن يكون الذي فوق التمام مُحدِثا للتام لأنّه يحدث الشيء التّامّ الّذي لايمكن أن يكون شيء من الأشياء المحدثة أقوى منه و لا أبهى و لا أعلى. و ذلك أنّ الواحد الحق الذي هو فوق التّمام لمّا أبدع الشيء التّامّ التفت ذلك[10] التّامّ إلى مُبدِعه و ألق بصره عليه و

---

١. اللتين: التي ليس ج.
٢. ينشأ: تنشأن.
٣. الذى صدر.... ماهو التمام: ـ ن.
٤. افلوطين عند العرب، إثولوجيا، الميمر العاشر، ص ١٣٤.
٥. من الشيء: و الشيء (اثولوجيا).
٦. الذي: ـ م.
٧. لأنّ: لأنّه (اثولوجيا).
٨. لايمكن ... لم‌يكن: لايمكن أن يكون محدثاً من غير أن يكون الشيءء تامّاً و إلّا لم‌يكن (اثولوجيا).
٩. يحدث: ـ ن.
١٠. ذلك: ـ ن.

امتلاء منه نوراً و بهاءً فصار عقلا. أمّا الواحد الحقّ فإنّه أبدع هـويّة العـقل لشـدّة سكونه. و لمّا نظرتْ تلك الهويّة إلى الواحد الحقّ[١] تصوّر العقل. و ذلك أنّه لمّا ابتُدِعت الهويّةُ الأولى من الواحد الحقّ وقفتْ و ألقت بصرها على الواحـد لتراه، فـصارت حينئذ عقلا؛ فلمّا صارت الهويّة[٢] المبتدعة عقلاً صارت تحكى أفـاعيلُها للـواحـد[٣] الحقّ، لأنّها لمّا ألقت بصرها عليه و رأته على قدر قوّتها. و صـارت عـقلا أفـاض عليها[٤] الواحد الحقّ قوى كثيرة عظيمة؛ فلمّا صار العقل ذا قوى عظيمة أبدع صورة النفس من غير أن يتحرّك تشبّهاً بالواحد الحقّ؛ و ذلك أنّ العقل أبدعه الواحدُ الحقّ و هو ساكن[٥] فكذلك أبدع العقلُ النفس و هو ساكن أيضا لايتحرّك غير أنّ الواحد الحقّ أبدع هويّةَ العقلِ و أبدع العقلُ صورةَ النفس فى[٦] الهويّة الّتى ابتدعت من الواحد الحقّ بتوسّط هويّة العقل[٧].

و أمّا النفس فلمّا كانت معلولة[٨] من معلول لم‌تَقوَ على أن تفعل فعلها بغير حركة و هي ساكنة، بل فعلته بحركة و أبدعتْ صنما مّا. و إنّما يسمّى فعلها صنما لأنّه فعلٌ و أثر[٩] غير ثابت و لا باق، لأنّه كان بحركة، و الحركة لا تأتى بالشيء الثابت الباقي بل إنّما تأتي بالشيء الدّاثر و إلّا كان فعلها أكرم منها إذا كان المفعول ثابتاً دائماً[١٠] و الفاعل داثراً بائداً و هي[١١] الحركة و هذا قبيح جدّا» ـ انتهى ما رمنا نقله من كلام معلّم الحكمة و قد أطلنا منه لما اشتمل على فوائد كثيرة سيّما ما يتعلّق بشرح هذا الخبر الشريف.

قوله عليه السّلام: «لا يدرك بالسكون» لعلّ المراد أنّ هذا المخلوق المبدَع لمـّا كان ساكنا لايبرح من مكانه و مرتبته لايمكن لأكثر النّاس إدراكه و لذلك أنكر وجوده جمهور المتكلّمين و أهل الظاهر. و قد ظهر ممّا ذكروا براهـين أخـرى كـ«الإمكـان

---

١. فإنّه ابدع... الواحد الحق: ـ ن.
٢. الهوية: + الأولى (اثولوجيا).
٣. للواحد: الواحد (اثولوجيا).
٤. عليها: عليه (اثولوجيا).
٥. ساكن: + من غير أن يتحرّك ن.
٦. في: من (اثولوجيا).
٧. أبدع العقل ... هوية العقل: ـ ن.
٨. معلولة: معلولاً ع.
٩. و أثر: داثر (اثولوجيا).
١٠. دائماً: قائماً (اثولوجيا).
١١. و هي: أعني (اثولوجيا).

الأشرف» و غيره أنّه لابدّ من وجوده في العناية الإلهيّة و الحكمة الربّانيّة.

ثمّ ذكر عليه السّلام كونه مخلوقاً ببرهان عزيز شريف و هو أنّه شيء، و كلّ ما هو شيء فوجوده غير كونه شيئاً، فيكون وجوده من غيره فيكون محدَثا، و الذي أحدث الشيء التّامّ لايكون إلّا فوق التّمام و هو الواحد الحقّ الّذي ليس شيئاً كالأشياء؛ فالله هو الّذي أحدثه فصار مخلوقاً له تعالى.

قوله عليه السّلام: «و إنّما هو الله عزّ و جلّ و خلقه» بيان لمعيّته سبحانه مع الخلق الأول من دون أن يكون هناك أثنوة بدليل قوله عليه السّلام: «لا ثالث بينهما» لعدم أمر مشترك لهما و[1] أقلّه الإثنينيّة و لا ثالث غيرهما لعدم مخلوق سوى ذلك المبدَع.

قوله عليه السّلام: «فما خلق الله لم‌يعد أن يكون خلقه» هكذا في نسخ التّوحيد[2] و العيون[3]. و قد رأيت هذا الخبر في غيرهما من نسخة قديمة برواية أخرى لم‌يوجد تلك العبارة فيها. و يمكن على تقدير وجودها أن يكون قوله عليه السلام: «يعدّ» بالتشديد مضارعاً مجهولاً من «العدّ»، و قوله «خلفه» بالخاء المعجمة و الفاء فيكون تأكيداً لما سبق من نفي تحقّق الأثنوة من وجود الخلق الأوّل، لأنّ مخلوق الله تعالى لايمكن أن يكون معدوداً خلفه أى بعده، إذ لا ثاني له. و ليس بعد الله شيء إذ الوحدة الحقّة المحضة هي الّتي لاتحصل مع اعتبار أيّ شيء مع الواحد بها مرتبة من العدد؛ فتحفّظ بذلك! فإنّ هذه المسألة من أشرف المسائل الإلهيّة، و فهم ذلك من هذا الخبر ممّا اختصّ بكاتب هذه الأوراق.

قوله عليه السّلام: «و قد يكون الخلق ساكنا» إلى آخره، رفع لاستبعاد كون الإبداع خلقا ساكنا؛ فالإبداعيات ساكنة بالمعنى الّذي ذكرنا، و كلّ ما بعد الإبداع فهو خلق متحرّك، و الخلق المختلف كالأجناس و الأنواع بل الأشخاص المختلفة، و الخلق المؤتلف كالمركّبات من الأجناس و الفصول و الهيولى و الصورة و من الأركان و الأعضاء و غير ذلك، و الخلق المعلوم كأنّه ما يمكن أن يتعلّق به علم كلّ أحد و

---

١. من دون أن ... امر مشترك لهما و: ـ ن. ٢. التوحيد، ص ٤٣٨.

٣. عيون أخبار الرضا، ج ٢، ذكر مجلس الرضا مع أهل الأديان ...، ص ١٥٦.

المتشابه ماليس كذلك.

ثمّ إنّه عليه السّلام ذكر قاعدة كلّيّة لمعرفة المخلوقيّة و هي أنّ كلّ ما له حدّ فهو مخلوق:

بيان ذلك: أنّ كل ما له مرتبة من الوجود بمعنى أن يكون له أوّل يبتدأ منه و آخر ينتهى إليه، كالمركّب بالنّظر إلى البسيط، و المختلف بالقياس إلى مخالفه، و المتحرّك بالنسبة إلى السّاكن، إلى غير ذلك من الأمور، فذلك ليس من ذاته و إلّا لزم التّرجّح من غير مرجّح لتساوي نسبة مراتب الوجود إلى الممكنات من حيث هي هي،نعم إنّما تتفاوت تلك النّسبة حسب[1] ترتّب الصّدورات و انتظام العوالم المتنزّلة من العالم الأعلى إلى منتهى ساقة الوجود فيكون تحديد حدود الوجود إنّما يتسبّب[2] من منتهى العلل و الغايات، فيكون كلّ ما له حدّ فهو[3] مخلوق، و الله سبحانه حادّ كلّ محدود و هو المطلوب.

قوله عليه السّلام: «و اعلم أنّ كلّ ما أوجدتك الحواسّ» إلى قوله: «كلّه» بيان لقاعدة أخرى عزيزة المنال ذكرها مع القاعدة السابقة توطئة لفهم ما سيَذكر من قوله: «و اعلم أنّ الواحد» و هي أنّ النفس هي الدرّاكة الفهّامة في الإنسان و ليس للحواسّ إلّا إيصالها إلى النفس و الواسطة في إدراك النفس للأشياء، فهي لها بمنزلة الشبابك و الروازن، و إنّما الفهم للقلب بجميع مدركات الحواسّ.

و معنى الكلام: كلّ ما أعطتْك الحواس و أوصلتْ إليك فهو في الحقيقة و في ذاته معنى من المعانى العقليّة ظهر في عالم الحسّ و الشهادة، بحيث تصل إليه الحاسّة التي تكون دليلة على ما جعله الله من المدركات الخاصّة بها لتكون هي الموصلة[4] إلى النفس المدركة العاقلة، فانحصر الفهم على القلب و إنما هي آلات لإدراكه. و من ذلك يتّضح أنّ كلّ ما في العالم الحسّي فهو شبح و مثال لما في العالم الروحيّ، لأنّ النفس لاتُدرِك إلّا ماهو من سنخها و من عالمها.

---

١. حسب: حيث ن.
٢. يتسبّب: ينسب ج.
٣. فهو: فله ن.
٤. الموصلة: موصلة ن.

الشّارق السّادس

فيما يتعلّق بقوله عليه السّلام: «و اعلم أنّ الواحد» إلى آخره

هذا الكلام لدفع ما يتوهّم من تحقيق الإبداع من أنّه واحد حقيقيّ صدر عن الواحد الحقّ كما أنّه ساكن كما هو كذلك، و بيان لانحصار الوحدة الحقيقيّة[١] البسيطة في الواحد الحقّ تعالى و أنّ كلّ ماسواه فهو زوج تركيبيّ ـ كما سنبيّنه من كلامه عليه السّلام ـ فذكر أوّلاً أنّ الواحد الحقّ هو القائم بذاته، القيّوم لما سواه، من دون أن يكون لوجوده قدر أو حدّ، بل هو فوق غير المتناهي بغير المتناهي. و قد دريت أنّ التّقدير و التحديد من لوازم الخلق فلايوجد في الخالق.

و أمّا الخلق الأوّل و إن كان في نهاية البساطة فهو لمّا كان ذا قدر و مرتبة من الوجود و ذا حدّ من درجة الشّهود فمن الاضطرار أن يكون فيه تركيب بالذات:

أحدهما مايقع فيه تقدير وجوده و تحديد مرتبته و هو هناك أي في الصادر الأوّل ـ حسب ما ظهر من الأخبار النبويّة ـ هو «النفَس الرحماني» المعبّر عنه بـ«العماء» و في مصطلح إثولوجيا بـ«الهويّة العقليّة» و هو أحد قوسَي الألوهيّة و يقال له «المادّة العقليّة» و «الجوهر الهبائي».

و ثانيهما المقدّر المحدود و هو الّذي تعيّن به الجوهر العقلي فصار عقلا، حيث نظر إلى بارئه فامتلأ نوراً و عبّر عنه في مفهوم الخبر برجوع النفَس الرّحمانيّ حيث ظهر فى كمونه و بطونه من استدعاء ظهور الأسماء بآثارها في الأعيان و هو ثاني قوسَيْ دائرة الواحدية و يسمّى عند قوم بـ«القوس الإمكانىّ». و لعلّ هذا هو معنى قوله عليه السّلام: «و كان الّذي خلق خلقين اثنين: التّقدير و المقدّر».

قال في إثولوجيا[٢]: «إنّ الباريَ الأوّل تعالى واحد فقط من[٣] جميع الجهات و أنّ ذاته ذات مُبدِعة كما قلنا مراراً و أبدع العالم واحداً. و لم‌يكن من الواجب بوحدانيّة[٤] المبدَع

---

١. الحقيقيّة: الحقيقة ن.

٢. افلوطين عند العرب، إثولوجيا، الميمر العاشر، ص ١٤٨.

٣. من: في (اثولوجيا).

٤. بوحدانية: لوحدانية (اثولوجيا).

أن تكون مثل وحدانيّة المبدِع و إلّا كان المبدِع و المبدَع و العلّة و المعلول شيئاً واحداً؛ و إذا كانا واحداً كان المبدِع مبتدعا و المبتدع مبدِعا و هو محال. فلمّا كان هذا محالا لم‌يكن بدّ من أن يكون في وحدانيته كثرة إذ صار بعد الواحد الّذي هو واحد من جميع الجهات. و ذلك أنّه لمّا كان الواحد المبتدع بعد الواحد المبدِع لم‌يمكن أن يكون فوق الواحد المبدِع في الوحدانيّة و لا أن يكون أشدّ وحدانيّة منه، بل كان من الواجب أن يكون في الوحدانيّة أنقص من الواحد المبدِع. و إذا كان الباريْ ـ الّذي هو أفضل الأفضلين ـ واحداً كان من الواجب أن يكون المفضول عليه أكثر من واحد لئلاّيكون مثل الواحد[١] سواء. فإن كان ليس من الواجب أن يكون المفضول عليه واحداً فلا محالة أنّه كثير لأنّ الكثير خلاف الواحد و ذلك أنّ الواحد هو التامّ و الكثير هو النّاقص . و إن كان المفضول عليه في حيّز الكثرة فلا أقلّ من أن يكون اثنين؛ و كلّ واحد من ذَيْنك الاثنين يتكثّر على ما وصفنا. و قد يوجد للإثنين الأوّلين حركة و سكون، و فيهما عقل و حياة، غير أنّ ذلك العقل ليس هو كعقل واحد منفرد لكنّه عقل فيه جميع العقول[٢] فهو كثير على قدر كثرة العقول و أكثر منها. و النفس التي هناك ليست[٣] كأنّها نفس واحدة منفردة لكنّها كانت النفوس كلّها فيها. و فيها قوة أن تفعل النفوسَ كلّها لأنّها حياة تامّة. فإن كان هذا هكذا و كانت النفس الحيّة الناطقة واحدة من الأنفس فلا محالة إنّها[٤] هناك أيضا؛ فإن كانت هناك فالإنسان هناك أيضا، إلّا أنّه هناك صورة بغير هيولى؛ فقد بان أنّه لم‌يكن العالم الأعلى ذا صور كثيرة و إن كانت صور الحيوان كلّها فيه» ـ انتهى. و فيه فوائد كثيرة لمن عقل؛ فلا تغفل.

ثمّ إنّه عليه السّلام وصف الخلقَيْن في الصّادر الأوّل بأنّه «لا لون و لا وزن و لا ذوق لهما» و ذلك تعبير عن تقدّسهما و تجرّدهما لأنّها ممّا توجد في المادّيّات. ثم وصفهما بوصفَين آخرَين تأكيداً لذلك المدّعىٰ و توضيحاً بحقيقتها[٥]:

---

١. الواحد: الفاضل (اثولوجيا).

٢. جميع العقول: + وكلها منه وكل واحد من العقول ن.

٣. ليست: ليس ج.

٤. إنّها: إنّه م.

٥. بحقيقتها: لحقيقتهما ج ن.

واحد منهما: إنّ أحدهما يُدرَك بالآخر أي يُدرك بملابسته الآخر و مصاحبته، فإنّ الهوّية العقليّة إنّما يعقل لكونها عقلا، و العقل لايعقل إلاّ بها، إذ هي داخلة[1] في قوامها و هكذا حكم النفَس الرحماني و طلب الأسماء للجلاء و الظهور، و توجّهها إلى الواحد الحقّ لاستدعاء ذلك.

و ثاني الوصفين: إنّهما يدركان بأنفسهما. و لعلّ الغرض أنّ العلم بهما إنّما يتعلّق بنفس وجودهما لا بصورة، إذ لا صورة للصّورة العقليّة و إنّما الأشياء التي دونهما[2] تدلّ على وجودهما و أمّا حقيقتهما فتدرك بالحضور الإشراقي و العلم الشّهودي كما هو شأن الحقائق العلويّة بكلّها.

ثمّ ذكر عليه السّلام استيثار الله تعالى نفسه بالفردانيّة الحقّة فقال: «و لم يخلق شيئاً فردا» إلى آخره أي لم يخلق الله تعالى شيئاً فرداً بسيطا حقيقيّا قائما بنفسه من دون أن يقوم بغيره من الأشياء الّتي خلقها و أراد منها أن يدلّ عليه تعالى و يثبت وجوده سبحانه بها، إذ المصنوع يدلّ على الصّانع و منه يثبت أنّ له صانعاً، لأنّه لا سبيل إليه إلّا من هذه الجهة؛ نعم معرفته تعالى إنّما تكون به سبحانه و بنوره وذلك لخواص عباده، و أين المعرفة من الإثبات. و يمكن أن يكون الموصول صفة لقوله: «شيئاً» لتخصّصه[3] بالصّفات المتعدّدة و المآل واحد؛ فاختصّت الفردانيّة الحقيقيّة التي هي كونه عزّ شأنه واحداً حقّاً لا ثاني معه يقيمه كالهويّة العقليّة للعقل و لايعضده كالعقل بالنظر إلى النفس و الفصل و الصورة للجنس و المادّة؛ بل كالماهية[4] بالقياس إلى الوجود.

«و لايكنّه» أي يستره[5] بأن يحلّ هو تعالى فيه أو يجمعه و إيّاه المرتبة من الأعداد بأن يعرضه الهيأة الاجتماعيّة، إلى غير ذلك ممّا يعدّ حاجباً و ساتراً بل هو محتجب بنوره مختفى من فرط ظهوره؛ و لأنّ القيام بالغير و الاعتضاد و الاكتنان من صفات

---

١. داخلة: ـ ن.
٢. دونهما: + إنّما ن.
٣. لتخصّصه: لتخصيصه ن.
٤. كالماهيّة: كالمادة ن.
٥. يستره: لايستره ن.

الخلق فلايوصف هو تعالى بها، كما قال عليه السلام: «و الخلق يمسك» إلى آخره.

ثمّ أرشده[١] الإمام عليه السّلام إلى الطريق إلى معرفة الله تعالى و سلوك سبيل التّوحيد الحقيقيّ و أنّ علم ذلك عند أهله من خُزّان علم الله و مَحالّ معرفته من الأنبياء و المرسلين و الأئمّة الهادين عليهم السّلام، و أنّ من رام غير ذلك و طلب علم ذلك من غير أهله و لم يأت مدينة العلم و بيت الحكمة من أبوابها فكأنّما طلب الخلاص من الظلمة بالظلمة و ازداد من الحقّ بُعداً؛ لأنّ علومهم من قياس الغائب على الشاهد و توصيف الله بأوصاف خلقه، لما ليس في قوّتهم إدراك ما فوق الصفات الخلقيّة من الوجود و العلم و القدرة و الحياة؛ فلذلك تحيّروا و ارتبكوا في الشبهات و تاهوا في الظلمات. أعاذنا الله و إخواننا من القول بالآراء و الأهواء.

الشّارق السّابع

فيما يتعلّق بقوله: «أسألك عن الحكيم في أيّ شيء[٢] هو؟» إلى آخر الخبر[٣]

اعلم أنّ هذه الأسئلة[٤] مع أجوبتها قد سبقت في أكثر مواضع هذا الخبر؛ فوجه التّكرار مع إظهار السائل فهم جميع مراتب الجوابات لعلّه للاطمينان و طلب الخلاصة و استدعاء ما يمكن ضبطه على الإجمال فسأله عن أربعة أمور:

الأوّل: إنّ البارئ جلّ شأنه في أيّ شيء هو؟

الثّاني: هل يحيط به شئ؟

الثّالث: هل يتحوّل و يتغيّر من شئ إلى شئ و من حال إلى حال؟

الرّابع: هل به سبحانه حاجة إلى شئ من مخلوقاته؟

و أجاب الإمام عليه السّلام بنفي ذلك كلّه عنه تعالى، و بدأ بنفي الحاجة الذي يستلزم نفي الثلاث على ما ذكره الإمام عليه السّلام من الوصيّة بالتعقّل و الحفظ، لأنّه من أغمض المسائل، لما رأينا من أرباب العقول و أهل المذاهب المختلفة من الفحول

---

١. أرشده: أرشد ج ن.
٢. شئ: ـ ن.
٣. الخبر: الحديث ن.
٤. الأسئلة: الأسؤلة جميع النسخ.

من المتكلّمين و أرباب الإشراق و محقّقي الصّوفيّة و المشّائين لم‌يخلصوا في مسائلهم الإلهيّة عن وصفه تعالى بأوصاف المخلوقين و اشتراكه سبحانه معهم في أكثر ما يصفونه به، و إدخاله عزّ شأنه تحت مفهومات هي متصوّرات عقولهم و أوهامهم و مخلوقات نفوسهم و أفهامهم و إلى هذا الاستلزام أشار الإمام عليه السّلام بقوله: «فلو كان[١] خلق ما خلق لحاجة منه لجازلقائلٍ أن يقول: يتحوّل إلى ما خلق لحاجة إلى ذلك» أي لوكان إيجاده للخلق لأجل حاجة منه تعالى إلى ذلك ـ أيّة حاجة كانت ـ لكان فاقداً لذلك قبل الخلق واجدا إيّاه بالخلق، فيلزم النّقص[٢] و الإمكان.

و هذه المسألة أي استلزام الحاجة للتّحوّل و التّغيّر قد حققّنا على الوجه البرهانيّ من أنّه سبحانه لم‌يتغيّر بسبب إيجاده الخلق حتّى عن الوحشة إلى الأنس، إذ الكلّ بالنّظر إليه مستهلك فانٍ أزلاً و أبدا، و هو سبحانه كان على ماكان لم‌يزل و لايزال. و فهم ذلك عسير على أكثر أهل العلم. و الله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم.

لايقال: قوله عليه السّلام: «و لكنّه عزّ و جلّ لم‌يخلق شيئاً لحاجة» استثناء نقيض المقدّم و ذلك غير منتج.

لأنّا نقول: أوّلا إنّ ذلك من حذف المقدمة الاستثنائيّة و إقامة النتيجة مقامها مصدّرة بـ«لكن» لظهور المراد.

و ثانيا، بأنّ وضع المقدّم ينتج إذا كان الملزوم و اللّازم متساويين لكن ذلك غير كليّ[٣] لإمكان عموم اللّازم مع أنّ ذلك محلّ كلام.

ثمّ قال عليه السّلام: «و لم‌يزل ثابتا لا في شيءٍ» أي قائما بذاته من دون أن يحتاج إلى شيءٍ يكون فيه و لا على شيءٍ، و لا أن يحتاج إلى شيءٍ يعتمد عليه و يمسكه ذلك الشيء، كما أنّ الخلق يمسك بعضُه بعضاً، و يدخل في بعض و يخرج منه، و يعتمد عليه، و الله هوالممسك للخلق كلّه، و ليس بداخل في شيءٍ و لا خارج من شيءٍ، فهو «مع كل شيءٍ لا بمقارنة و غير كلّ شيءٍ لا بمزائلة»[٤] و لاينتقل عليه إمساك الخلق و لايعجز عن

---

١. كان: ـ ن.
٢. النقص: النقض ج.
٣. كلي: كل ج.
٤. نهج البلاغة، الخطبة الأولى، ص ٤٠.

إمساكه؛ لأنّ أمره كلمح البصر أو هو أقرب. إذا شاء شيئاً فإنّما يقول له[١]: «كُن فيكون» بمحض المشيّة و الإرادة فكيف يتحقّق العجز.

ثمّ إنّه عليه السّلام لمّا قال أوّلاً إنّ هذه المسائل من أغمض ما يرد على أهل العلم ذكر هاهنا أنّ علم ذلك عند أهل سرّه من الرّسل المكرّمين و المستحفظين لأمره؛ حيث جعلهم الله حفَظَة العلم و خُزّانه[٢] القائمين بأمره من الأئمّة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين.

قوله عليه السّلام: «و ليس شيءٌ من خلقه أقرب إليه من شيء و لا أبعد منه من[٣] شيءٍ» تأكيد لنفي هذه الصفات الممتنعة عليه تعالى، و تحقيق شريف لدفع ما يتوهّم من تكرار بيان أوّل الصّوادر من أنّه لمّا كان أوّلاً في الصّدور كان أقرب إليه من الحقائق الّتي بعده:

أمّا الأوّل، فلأنّه إذا ثبت ـ كما سنذكره ـ أنّه جلّ شأنه استوى من كلّ شيء كما ورد في الأخبار في تفسير قوله عزّ من قائل: ﴿ثمّ استوى على العرش﴾ تكون نسبته و منظره سبحانه في القرب و البعد سواء[٤]؛ فلم‌يبعد عنه بعيد و لم‌يقرب منه قريب.

و أمّا الثّاني، فلأنّ القرب و البعد إنّما هو في الأشياء الّتي لها ترتيب بأن يكون لواحد منها رتبة في أمر من الأمور أو مرتبة من مراتب[٥] الشّهود؛ و يكون لبعضها حظّ من تلك المرتبة لكن ليس بتلك المرتبة بل يكون قريبا منه على مراتب القرب إلى أن انتهت إلى البعد الأبعد و إلى ما لا أبعد منه و قد حقّقنا غير مرّة بأنّه سبحانه مبائن لجميع ما سواه من جميع الجهات و لا اشتراك له تعالى مع غيره في صفة من الصفات، و ليس له مرتبة من هذا الوجود حتّى ينتهي إلى حدّ من حدود خلقه في رتبة[٦] الشّهود بل هو المحيط بجميع الأشياء، و لايعزب عنه مثقال ذرّة في الأرض و لا

---

١. له: ـ ن. ٢. خزّانه: خزانة ج.
٣. من: عن ن.
٤. التوحيد، باب معنى قول الله عزّ و جل: الرحمن على العرش استوى، ص ٣١٥ـ ٣١٧.
٥. مراتب: المراتب ج؛ لمرتبة ن. ٦. رتبة: مرتبة ن.

في السّماء، كما قال عزّ من قائل: ﴿إِنّه[1] بكلِ شَيء مُحيطٌ﴾[2] ﴿و هُو عَلى كُلّ شَيءٍ شَهيدٌ﴾[3] و أيضاً في الصحيفة السجاديّة[4] و زبور آل محمدّ صلوات الله عليه و عليهم قال في مخاطباته مع الله تعالى: «و نعمك كلّها ابتداء» فإذا كان كذلك لم يكن شيء أقرب في الصّدور أيضاً من شيء، لأنّ التفاوت بالقرب و البعد ينافي ذلك بالضّرورة؛ و ذلك لأنّه لمّا أبدع العقل و هو كلّ الأشياء فقد صدر عنه كلّ الأشياء ابتداء.

و لنا على ذلك برهان شريف ذكرناه فيما سلف.

و ممّا يؤيّد ما قلنا و ما بيّنّا في الوجه الأوّل ما ذكره في إثولوجيا[5] فيقول: «الواحد المحض هو علّة الأشياء كلّها و ليس كشيئ من الأشياء بل هو بدء الشيء. و ليس هو الأشياء بل الأشياء كلّها فيه و ليس هو في شيئ من الأشياء؛ و ذلك أنّ الأشياء كلّها إنّما انبجست منه و به ثباتُها و قوامها و إليه مر جعها[6].

فإن قال قائل: كيف يمكن أن تكون الأشياء من[7] الواحد المبسوط الّذي ليس[8] فيه شوب كثرة[9] بجهة من الجهات؟

قلنا: لأنّه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الأشياء. فلمّا كان واحداً محضاً انبجست منه الأشياء كلّها و ذلك لأنّه[10] لمّا لم تكن[11] هويّة انبجست منه الهويّة.

و أقول و أختصر القول: إنّه لمّا لم يكن شيئاً من الأشياء ابتدأت الأشياء كلّها منه[12] غير أنّه و إن كانت الأشياء كلّها منه[13] انبجست، فإنّ الهويّة الأولى أعني به هويّة العقل

---

١. إنّه: و الله ع م ج.
٢. فصلت: ٥٤.
٣. المجادلة: ٦.
٤. الصحيفة السجادية، الدعاء ١٢، في الاعتراف و طلب التوبة و فيها: «و كل نعمتك ابتداء».
٥. اثولوجيا، الميمر العاشر، ص ١٣٤.
٦. قد ذكر في بعض كلماته بأنّ الأششياء فيه بنوع علة لا من طريق آخر كما يشعر بذلك قوله: «انبجست منه الأشياء». منه . (هامش م).
٧. من: في (اثولوجيا).
٨. ليس : ــ ن.
٩. شوب كثرة: ثنوية و لا كثرة (اثولوجيا).
١٠. لأنّه: أنّه (اثولوجيا).
١١. لم تكن: + له (اثولوجيا).
١٢. شيئاً من الأشياء ... منه: شيء من الأشياء كانت الأشياء كلها انبجست منه (اثولوجيا).
١٣. غير أنّه ... كلّها منه: ــ ج.

هي التي انبجست منه أوّلاً بغير وسط ثمّ[1] انبجست منه جميع هويّات الأشياء التي في العالم الأعلى و العالم الأسفل بتوسّط هويّة العقل و العالم العقلي» ـ انتهى كلامه.

أقول: أراد بـ«التوسّط» و «الأوليّة»[2] التّقدّم في الرتبة العقليّة لكون العقل مشتملا على تلك الحقائق فكأنّه أوّل و إلّا فقد سبق أنّ العقل هو كل شيء عقلا بسيطا فلا تقدّم و لا تأخّر بالحقيقة؛ فتبصّر!

١. ثمّ: ـ ن م.
٢. الأولية: الأولوية ن؛ + هي م.

الحديث الثالث عشر

في كتاب الاختصاص[1] بإسناده عن أبي جعفر[2] عليه السّلام في حديث طويل ذكر قصّة قوم موسى عليه السّلام إلى أن قال:

و كانوا يتيهون من نحو أربعة[3] فراسخ، فإذا أرادوا أن يرتحلوا نبت[4] ثيابهم عليهم و خفافهم. قال: و كان معهم حجر إذا نزلوا ضربه موسى بعصاه، فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا، لكلّ سبط عين. فإذا ارتحلوا رجع الماء فيدخل في الحجر و وضع الحجر على الدابّة.

إيضاح ما[5] لعلّه يحتاج إلى ذلك: قوله عليه السّلام: «نبت ثيابهم عليهم» يحتمل أن يكون بالثّاء المثلّثة ثمّ الموحّدة من «الثبوت» أي لصق عليهم ثيابهم من الملبوس و المفروش حتى لايحتاجوا إلى الدوابّ و المطايا. و يحتمل أن يكون بالنّون من «النبات». و أن يكون التاء للتأنيث من النبوّ بمعنى الارتفاع. و المعنى الأوّل و الثالث قريبان من الأسلوب، و المعنى الثاني و إن كان بعيداً من اللفظ لكنّه قريب من المشهور[6].

و يؤيّده ما رُوي[7] في كتب أصحابنا عن ابن عبّاس أنّه قال: «و سخرت ثيابهم أن

---

١. الاختصاص للشيخ المفيد، تصحيح السيد محمد مهدي السيد حسن الخرسان، مكتبة بصيرتي قم، ص ٢٦٠.
٢. في الاختصاص: «أبو عبد الله».
٣. من نحو أربعة: في نحو من أربع «الاختصاص».
٤. نبت: يبست «الاختصاص».
٥. بياض في ج.
٦. و الأقرب «يبست» كما نقلناه من الاختصاص.
٧. روي: رواه ج.

تنبت بقدر ما ينبتون» ـ انتهى. و على هذا فالاختصاص بحالة الارتحال كما في الخبر لايخلو من إشكال.

و بعد، ففي هذا الخبر أمور عسى الله أن يفتح أبواب أسراره بمفاتيح فضله:

مفتاح

لاتظنن أنّ حكاية «التّيه» حيث ما وقع في الظاهر يمنع من كون تلك الأحوال إنّما تتسبّب من حالات باطنيّة وفق سلوكهم طريق الطلب و ذلك لأنّ «الظّاهر عنوان الباطن» و «المجاز قنطرة الحقيقة». و ليعلم أنّ أمر «التّيه» إنّما وقع بعد طلب الرؤية فعوقبوا بالتّيه بأجمعهم لأنّ «البليّة إذا عمّت طابت» و ذلك بعد عقوبة السبعين بالصاعقة و ذلك لأنّهم طلبوا الإحاطة بالذات لأنّ الرؤية هي الحواية سيّما في البسيط الحقيقي؛ فلمّا طلبوها عوقبوا بالحيرة في مسالك الصّفات. فهم في أوقات التّيه أرباب أحوال؛ فبالحرّي أن نتكلّم في أمرهم بحيث يناسب أصحاب الأحوال.

مفتاح

سرّ كون «التّيه» أربعين سنة هو كون ميقات موسى عليه السّلام أربعين ليلة. و سرّ هذا الأخير أنّ رفع الحجب السّبعين حيث يرفع بسبب السّلوك و الرّياضة في كلّ يوم حجاب و في كل ليلة حجاب يكون تمامه في خمسة و ثلاثين يوما بليلته[1]، لكن الاستكمال التّامّ يحصل بالأربعين لئلايقع للسالك مساهلة في رفع حجاب في الزمان الذي[2] أو معاوقة و ممانعة من الحجاب لصعوبة مسلكه و ذلك لأنّ الأربعين عدد أيّام الفتوحات في أكثر الأمر كما يظهر من تخمير طينة آدم عليه السّلام و من تطوّرات النطفة في كلّ أربعين إلى غير ذلك.

و أمّا وقوع الأوّل في السّنين، و الثّاني فى الأيّام، فلتفاوت مابين السير في أنوار

---

١. بليلته: بليلة ع.

٢. هكذا في النسخ.

الذات و سلوك أنوار الصّفات ﴿و إنّ يوماً عِندَ رَبِّكَ كَألْفِ سَنَةٍ مما تَعُدُّونَ﴾[١].

مفتاح

سرّ الأربعة فراسخ أنّه قد سبق أنّهم أرباب أحوال و أنّ سيرهم في أطوار الصّفات، و لذا صاروا بحسب الظاهر في التّيه و ذلك لأنّ الكون في أحكام الصّفات إذا نسب إلى الله قيل[٢]: إنّه كان في عماء كما ورد في الخبر[٣] حيث سئل: «أين كان ربّنا قبل أن يخلق الخلق؟ قال: كان في عماء ما فوقه هواء و لا تحته هواء» أي ليس في هواء[٤] ذي أقطار و جهات، إذ العماء هو الغيم الرقيق في الهواء الذي يلينا و ما عندالله ليس كذلك. و إذا نسب السير فى الصفات إلى الخلق حين وقعوا فى هذا السفر تصوّر لهم حالهم الباطنة لغلبة الباطن على الظّاهر بصورة التّيه الحسّي، لأنّ سلطان الباطن متى غلب سرى حكمه فى الظاهر. و هذا التّصوير لأجل أنّ الخلق أنفسهم حجاب و الصّفات أيضا حجب، فيكون الحجاب على الحجاب فإذا ظهر فى الحسّ يكون تيهاً و حيرة في البيداء.

مفتاح

لمّا كانت للصّفات أربع جهات لكونها إمّا صفات حقيقيّة أو إضافيّة، و إمّا عينيّة أو زائدة ـ كما هو المشهور ـ أو لكونها إمّا صفات الذات أو صفات الأفعال، و إمّا ثبوتيّة أو سلبيّة، أو لكونها ممّا لها نسبة إلى الذات و نظر إلى أنفسها و قياسها إلى آثارها، و جهة رابعة هي إيصال أنوار الذات إلى الآثار، صارت مسافة التيه الذي تسبّب عن السير في الصفات أربعة فراسخ.

و هاهنا سرّ دقيق لتلك الأربعة هو أنّ الصفات لمّا كانت مبادئ للوجود كلّه و

---

١. الحجّ: ٤٧. ٢. قيل: قبل ع.

٣. سنن ابن ماجة، ج ٥، ص ٢٨٨، الحديث ٣١٠٩.

٤. أي ليس في هواء: – ن.

عالم الوجود بأسره منقسم[1] إلى سلسلتين:

إحداهما السلسلة الطوليّة المبتدأة من المبدأ الأوّل إلى ساقة الوجود.

و الثانية السلسلة العرضيّة المنشعبة إلى الأنوار و الأرواح القدسيّة و الأشخاص الجزئيّة[2]، و لمّا كان من المستبين في مستقرّه أنّ المبدأ الأوّل تعالى كأنّه بالمقايسة إلى عالم الشهود كالمركز لدائرة الوجود. لست أعني بذلك الحواية و الإحاطة ـ كلّا و حاشا ـ لأنّ الأمر في الدوائر العقليّة بالعكس من الدوائر الجسميّة بمعنى أنّ المحيط في الدوائر العقليّة[3] محاط للمركز و المركز محيط بالمحيط؛ فإذن هاهنا خطّان مستقيمان يتقاطعان عند المركز فإذا ابتدء البُعد عن المركز الذي هو نقطة التقاطع كان غاية البعد فرسخين حتى يكون الخطّان اللذان هما القُطران كلّ واحد منهما أربعة فراسخ.

و أمّا سرّ الفرسخين فلأنّ الصفات لاتتمحّض في الوحدة لأنّها تدلّ على الذات مع الصفة و من هناك حدث أصل العدد الذي هو الإثنان و لأنّ هذه المرتبة مرتبة الواحديّة و هي ثانية مرتبة الأحديّة المحضة فهي بمرحلتين من الذات.

و بالجملة، هذه الأربعة الجهات هي أصول عالم الوجود؛ و من ذلك ورد في الحكمة القديمة أنّ الإيجاد يتحقّق بأربعة أشياء: الهوهو و الغيريّة و التعقّل بعد الفاعل. و منه سرت الرباعيّة في أصول العوالم كلّها: فورد أنّ الاسم الأوّل الذي[4] أبدعه الله كان على أربعة أحرف؛ و أنّ العرش على أربعة قوائم؛ و أنّ أصول الكون أربعة[5]: العدم و الهيولى و الصّورة و التّغيّر؛ و أنّ الأسطقسّات أربعة؛ إلى غير ذلك؛ فتبصّر!

مفتاح

قد ورد في بيان قصص أصحاب التّيه أنّ الله تعالى جعل لهم عموداً من نور يستضيئون به[6]. و لذلك النّور أشعّة منتشرة في طوائفهم بحيث لايحتاجون معه إلى

---

١. منقسم: ـ ن.
٢. الجزئية: ـ ن.
٣. بالعكس ... العقلية: ـ ن.
٤. الذى: ـ ن.
٥. أربعة: ـ ن.
٦. مجمع البيان، ج ١، ص ٢٤٤: «و كان ينزل عليهم في الليل عمود من نور يضيء لهم مكان السراج».

مصباح.

و أقول: هذا المصباح يتوقّد من نار الشجرة التي في الواد المقدّس من الجانب الأيمن؛ و فيه إشارة إلى ظهور الذات في كسوة الصفات و أنّه المترائى من عقب أستار الكلمات و لكلّ مظهر منه حَظّ و نصيب بقدر ما استعدّ من الاستنارة بنور الغيب على اختلاف مراتب البعد و القرب.

مفتاح

في أكثر الآثار في تفسير «المنّ» و «السلوى» أنّهما الترنجبين و الطّائر المعروف مشويّا[1] فالحلاوة[2]، لأنّها آثار الكلام الذي ذاق موسى عليه السّلام بجميع جوارحه و أعضائه؛ و أمّا هذه الحلاوة الضعيفة فلأنّ حقيقتها عند موسى عليه السّلام. و إنّما ذلك الذي وصل إلى الأمّة أثر من آثارها و هو أيضاً بحسب نسبتهم إلى نبيّهم عليه السّلام في التابعيّة بمراتبها الشديدة و الضعيفة.

و أمّا الطير فللإشعار بأنّه لايحصل الوصول[3] إلى حظائر الجنان و الوقوع إلى أوكار الأوطان إلّا بالطيران إلى العلو الشامخ و العروج إلى موطن النور الباذخ و في ذلك فليتنافس المتنافسون و أنّه لا يوجب السير في الصفات إلّا الحيرة و الهيمان لأنّه حركة عرضيّة لاتوصل إلى العلو في طول الزمان.

و أمّا المشويّ فلأنّ الطبخ سيّما الشواء يوجب خلوص اللحم عن الرطوبات الفضليّة و يجعله خالصا في اللحميّة. و فيه إشارة إلى أنّه ما لم‌يحصل التخلّص من الأحوال و التخلّي عن صفات الفضل و الكمال لم‌يتيسّر التّقرّب إلى الله ذى الجلال.

مفتاح

و أمّا سرّ لصوق أثوابهم و خفافهم على قراءة «ثبت» بالثّاء المثلّثة فلأنّ ذلك لأنّ

---

١. التفسير الكبير للرازي، ج ٣، ص ٨٧ في تفسير الآية ٥٧ من البقرة؛ مجمع البيان، ج ١، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣في تفسير الآية نفسها.

٢. فالحلاوة: فاطلاقه ن.

٣. الوصول: الموصل ن.

الله جعل أبدانهم إمّا من حيث أكلهم الغذاء الخاصّ أو من جهة الحالة الخاصة بهم من حيث سيرهم في الصفات كالمغناطيس بالنظر إلى الحديد. و أمّا على قراءة «نبت» بالنّون موافقا لقول ابن عبّاس و أكثر أرباب التفسير و السِيَر فلأنّهم لمّا غلبت عليهم حقائق الصفات و كانوا أصحاب حالات و تدرّجوا عن عالم الشهادة قليلاً من حيث قطع العلاقة عن الأموال و الأولاد و الأملاك و البلاد، و لا ريب أنّ كلّ ما يوجد في الكون[۱] فإنّما هو آثار الصفات كما أنّ جميع ما يوجد في المواد فذلك أثر ما في النفس من الجهات، فإذا خلصت النفس من بعض الشواغل سيّما مع إشراق نور الرسول، و أقلّ آثار النفس و أضعفها هو النموّ، فلا عجب أن ينمو الثوب بمصاحبة نموّ البدن «فللأرض من كأس الكرام نصيب» و هذا الفعل يسمّى «تسخيريّا»[۲] أي بأن يوجد الشيء من دون أسباب يعتاد حصوله بها على مجرى العادة و لاتعجبنّ من ذلك فإنّ أمرالله كلّه عجب.

مفتاح

سرّ «الحجر»[۳] هو ما نقله صاحب حقائق التفسير و هو من عمدة أرباب القلوب في تفسيره بإسناده عن مشائخه المعتبرين الموثّقين عن مولانا الإمام علي بن موسى الرضا عن أبيه عن أبي عبدالله جعفر بن محمّد الصادق صلوات الله عليهم في قوله جلّ مجده: ﴿انبجست منه اثنتا عشرة عينا﴾[۴] قال: «انبجست من المعرفة اثنتا عشرة عينا. فأوّل عين منها عين التوحيد، و الثاني عين العبوديّة و السرور بها، و الثالث عين الإخلاص، و الرابع عين الصدق، و الخامس عين التواضع، والسادس عين الرضا، والسابع عين السكينة و الوقار، و الثامن عين السخاء و الثقة بالله، و التاسع عين اليقين، و العاشر عين العقل، و الحادي عشر عين المحبّة، و الثاني عشر عين الأنس و الخلوة و هي عين المعرفة بنفسها و منها تنفجر هذه العيون. من شرب من عين منها

---

۱. الكون: ــ ن.
۲. تسخيريا: تسخيراً ج.
۳. الحجر: الحجب ن.
۴. الأعراف: ۱۶۰.

يجد حلاوتها و يطمع في العين التي هي أرفع منها؛ و هكذا من عين إلى عين حتى يصل إلى الأصل و إذا وصل إلى الأصل تحقّق بالحقّ» ـ الحديث.

أقول: و في هذا الخبر ينابيع أسرار رائقة وفّق الله لذواقها أسماعا ذائقة؛ و بالجملة، يؤيّد ما قرّرنا من أنّ أهل التّيه كانوا من أصحاب أحوال فائقة. و أيضاً معنى رجوع الماء إلى الحجر و ذلك لأنّ المعاني لايزيد و لاينقص باستفادة أحد منها حظّه و نصيبه مع أنّها تصير غذاء للروح.

و من هذا القبيل نِعَم الجنّة و لذائذها فإنّها كلّما تُقتطَف و تُجتنى و تؤكَل و تُغتذى تصير مكانها و ترى في موضعها.

مفتاح

و أمّا «الدابّة» فلعلّها عبارة عن صاحب الولاية في زمانهم و هو نبيّهم صلوات الله عليهم كما يعبّر عن ظهور مولانا أميرالمؤمنين صاحب الولاية الكليّة الجامعة عليه السّلام في آخر الزمان بـ «خروج دابّة الأرض» قال الله تعالى: ﴿أخرجْنا لَهُمْ دابّةً من الأَرضِ تُكلِّمُهم اِنّ النّاسَ كانوا بِآياتِنا لايُوقِنون﴾ [1] و ذلك لأنّ علوم كلّ أمّة إنّما اقتبست من مشكاة الولاية المختصّة بزمانهم و كلّ الأولياء يأخذ من مشكاة الوليّ الجامع و الإمام البارع أعني مولى الكلّ إمام العالَمين و سيّد الوصيّين أميرالمؤمنين عليّ بن أبي طالب صلوات الله على نبيّنا و عليه و على [2] أولادهما الطّاهرين [3].

---

١. النمل: ٨٢.
٢. على: ـ ن.
٣. الطاهرين: + الطيّبين ن.

الحديث الرابع عشر[1]

في الخبر المرويّ عن النبيّ صلّى الله عليه و آله ـ على ما سمعت من بعض المشايخ غير المشيخة عن رسول الله صلّى الله عليه وآله ـ أنّه قال: أنا أصغرُ مِن ربّي بسَنَتَيْنِ.

توضيح[2] مالعلّه يحتاج إلى البيان: فقد سألني في بعض المجالس مَن ليس لكشف الأسرار له بأهلٍ عن معنى هذا الخبر الذي نسبه أهل القشر بالجهل فأظهرتُ في جوابه العجز لئلّايتأذّى الناديُ بالهمز و اللمز، ثمّ كتبت ما سنح من فصل الخطاب لطائفة من أولي الألباب.

فاعلم ـ أصلحك الله ـ أنّ لهذا الخبر وجوهاً من البيان على طريقة أرباب المعاني و أصحاب بدائع العرفان و بالحريّ أن نذكر ذلك التفصيل في مقدمة و جمل من غير تطويل:

فالمقدمة

في ذكر بعض النكات و مايتمهّد قبل الخوض في الإشارات.

اعلم أنّه لميقل صلّى الله عليه و آله: «ربّي أكبر منّي» مع أنّه الظاهر في مقام الأدب لأنّ كبرياءه تعالى مجده إذا ظهر استهلك الكلّ، فلميبق صغير و لا كبير، و يتلاشى كل قليل و كثير، بل لميوجد صفة و لا موصوف و لا حدّ موقوف، كما ورد في الخبر

---

١. الحديث الرابع عشر: بياض في ج. ٢. توضيح: بياض في ج.

عن أهل البيت في معنى «الله أكبر»[1] أنّه ليس معناه «أكبر من كلّ شئ» لأنّه أين شئ هناك بل معناه «أكبر من أن يوصف».

ثمّ إنّه يمكن أن يكون المراد بـ«الربّ» هو «ربّ العالمين» أعني الاسم الثاني من الأسماء المفتتحة بها سورة الفاتحة. و هذا الاسم العظيم متقدّم على «مالك يوم الدّين» بمرتبتين هما «الرّحمن الرّحيم» و رسول الله صلّى الله عليه و آله مظهر لـ«مالك يوم الدّين».

و يمكن أن يكون المراد بـ«الربّ» هو ربّ النوع الذي يكون لكلّ نوع من الأنواع سيّما نوع الإنسان الذي هو[2] نوع أنواع الكيانيّات؛ فربّه هو ربّ أرباب النوعيّات.

و يمكن أن يكون المراد بـ«الربّ» هو الاسم المختصّ بربوبيّة سيّد المرسلين و تكميله إلى غاية علياه و تبليغه إلى أقصى قصياه.

و يمكن أن يكون المراد بـ«الربّ» هو المسمّى بالأسماء الإلهيّة أي الذّات الأحديّة المقدسة[3].

و يمكن أن يكون المراد بـ«الربّ» هو الظاهر في مرتبة الربوبيّه. فلنفصل هذه الجمل بعون الله المُفضِل المُجمِل:

الجملة الأولى

في بيان أنّ المراد بـ«الربّ» هو ربّ العالمين بتفاصيلها

أقول: أمّا التعبير عن «ربّ العالمين» بقوله: «ربّي» بطريق الإضافة إلى ضمير الرسول صلّى الله عليه و آله، فوجهه أنّ «ربّ العالمين» معناه هو المالك لاختيارهم و المدبّر لأمورهم و الأَولى بهم من غيرهم بل من أنفسهم. و هو صلوات الله عليه و آله كان رحمة للعالمين و رسولا يسوس كافّتهم و هو أولى بالمؤمنين من أنفسهم بل بجميع الخلق من نفوسهم المدبّرة لهم.

---

١. الكافي، ج ١، كتاب التوحيد، باب معاني الأسماء و اشتقاقها، ص ١١٨.

٢. هو: + ربّ ج.

٣. هو المسمى ...المقدّسة: ـ ن.

و أيضا من المستبين عند أهل المعرفة أنّ مبدأ الإفاضة و الهبة و تحريك المـوادّ للاستعدادات اللائقة إنّما هو من «ربّ العالمين» و هو مفتاح باب الجود و الكرم و مشكاة اقتباس نورالقدم[١]، إذ ليس فـوقه مـرتبة إلّا الألوهـيّة و نسـبتها إلى الكـلّ سواسية، فلايبعد منها البعيد عن مرتبة الفيض و الوجود[٢] و لا يقرب عندها القريب من استفاضة الخير و الجود. و هذا الذى أقول لايعرفه إلّا الأوحديّ من العرفاء لأنّه من علوم الأولياء. و لا ريب أنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله هو الواسطة في إفاضة تلك الخيرات و لولاه لما دارت السماوات، و هو الذي بتوسّط نوره وجدت الحقائق[٣] من الأرض إلى السماك، كما في الخبر القدسي: «لولاك لما خلقت الأفلاك»[٤].

و أمّا كونه صلّى الله عليه و آله يظهر بوجوده و بعثته أحكام «مالك يوم الدّين» فلأنّه أكمل الأناسيّ و لو لم‌يكن الإنسان الكامل لما كانت الدنيا و إذا لم‌تكن دنيا فلا آخرة، قال الله تعالى: ﴿و لقد علمتم النّشأة الأولى فلو لاتذكّرون﴾[٥] فـعمارة الدنـيا و الآخرة إنّما هو بوجود الكامل الذي لا أكمل منه و هو سـيّد النـبيّين[٦] و خـلاصة المرسلين هادي نوع البشر[٧] و أشرفهم[٨] فى الخطر سيّدنا و سيّد أهل البدو و الحضر محمّد سيّد الكونين و الثقلين و الفريقين من عرب و من عجم صلّى الله عليه و آله. كلّ ذلك قد استقرّ في مقرّه بالبراهين القطعيّة.

و أمّا وجه التعبير عن الاسمين «الرّحمن الرّحيم» بـ«السنتَين» فلأنّ السنة عبارة من مدّة الدورة الكاملة للشمس الحسيّة في البروج الاثنى عشر من فلك البروج، و من المستبين أنّ الأسماء الإلهيّة المدّبرة للكون لأجل ما لها من البسـاطة الصّرفـة و

١. القدم: المقدم ن.　　٢. الوجود: الجود ن.

٣. الحقائق: حقائق م.

٤. بحار، ج ٢٥، ص ٢٨؛ ج ١٦، ص ٤٠٦؛ نقله الشارح في شرح التوحيد، ج ٣، ص ٦٠٠ في حديث الحجب عن البكرى من أكابر علماء أهل السنة و من مشايخ الشهيد الثاني و حديث الحجب مذكور في الخصال للصدوق، في أبواب الاثنى عشر، ص ٤٨١ ـ ٤٨٣ و ليست فيه عبارة «لولاك لما خلقت الأفلاك».

٥. الواقعة: ٦٢.

٦. النبيين: البشر ن ج.　　٧. نوع البشر: ـ ن.

٨. أشرفهم: أشرف النبيين ن ج.

الإحاطة لما في قبضتها و الاستدارة لما في حيطتها بـالتصرّف و التـدبير كـالدوائـر الحقيقية، فما لم‌يتمّ الشمس الحقيقيّة دائرة ذلك الاسم لم‌يتنزّل إلى الاسم الذي تحته، فالرّحمانيّة العامّة يحيط بجميع ما في العالم الكوني من السماوات و الأرضين و ما بينهما و بالأجسام ذوات النفوس و غيرها و بالجملة بالدّنيا و الآخرة. فإذا تمّ تـدبير ذلك الاسم بخلق العالم الجسماني ثمّ بخلق الدّنيا و الآخرة على الترتيب اللّازم و المدد المعيّنة بين كلّ منها ـ على ما حقّقنا ذلك في بعض المسفورات ـ انتقش التـدبير إلى الاسم «الرّحيم» من تربية ما في حيطته من النـفوس الشريـفة المـؤمنة في الدار الدنـيا و الآخرة[1]. فإذا تمّ تدبير ذلك الاسم أيضا انتقل الأمر و التدبير إلى «مالك يوم الدّين» و هو في زمان بعثة سيد الأوّلين و الآخرين و خاتم النبيّين و المرسلين صلّى الله عليه و آله أجمعين، كما قال: «أنا و السّاعة كهاتين»[2] و أشار إلى سبّابتَي يدَيه المباركة نصّاً في مساوات اللزوم و إظهاراً لهذا السرّ المكتوم.

ثمّ إنّ ذلك النور النبويّ و النيّر الأعظم العقليّ سارٍ في فلك هذا الاسم و هو «مالك يوم الدّين» بحسب المقامات الإثنى عشر و هم الأئمّة المطهّرون القدّيسون الذين هم بروج فلك الولاية و مساجد عبوديّة ختم الرسالة. فهم مقامات نزول هذا النور و عروجه، لأنّه لابدّ لهذا الفلك النوريّ من بروجه و هذه التي ذكرنا من الإشارات لها بيّنات في زُبرالأوّلين و شواهد من الكتاب و السنّة في الآخرين يعرفها من خاض في بحار الأخبار و سلك سبيل الأبرار.

الجملة الثانية

في توضيح أن يكون المرادبـ «الربّ» هو ربّ أرباب الأنواع الكيانيّة أعني ربّ نوع النّشاة الإنسانيّة

و المراد هنا الكلمة الموكّلة بتدبير النوع الإنساني و هو جوهر مجرّد قدسي نوري

---

۱. الآخرة: الأخرى ن.

۲. المعجم الكبير للطبراني، ج ۱، ص ۲۵٦، حديث ۷٤۳.

عاقل حكيم بتدبير النوع المربيّ هو له بإذن الله جلّ جلاله و هو عندنا في طبقات الأرواح الكليّة و الأنوار القدسيّة في طوائف المدبّرات الأمريّة:

فللنفوس الجزئيّة النباتيّة بحسب أنواعها المتخالفة أرباب ملكوتيّة مسخّرة تحت سلطان ربّ كليّ هو ربّ أرباب هذه الأنواع. و هذا الربّ حامل قائمة من قوائم عرش الرحمن.

و للبهائم بتباين أنواعها أرباب كليّة مدبّرة مسخّرة تحت سلطان ربّ كلي نوري قدسي هو حامل قائمة أخرى من القوائم الأربع للعرش المجيد الرحماني.

و للسباع كذلك و هو أحد حوامل هذا العرش.

و للإنسان بطبقاتها المتخالفة و أصنافها المتفاوتة ربّ عظيم الشأن بالنظر إلى هؤلاء الأرباب الثلاثة و هو في القائمة العظمى و الأسطوانة العليا من عرش الله.

و كلّ واحد من هذه الأرباب الأربعة على صورة الأنواع المدبّرة لأنّه كالروح من هذه الصورة و هي كالقالب له. و إذا قامت القيامة العظمى التحقت السفلى بالعليا فصارت[1] الحوامل للعرش النوري الرحماني ثمانية بتفاصيلها المذكورة في المقامات العرفانيّة. و كانت أربعة من الأوّلين. و هذا الرّبّ الملكوتيّ هو المعبّر عنه في لسان بعض أهل الحكمة بـ«الطّباع التّامّ» حيث قال[2] حاكيا عن بعض مقاماته الصعودية[3] «إنّ ذاتاً روحانيّة ألقتْ إليّ[4] المعارف، قُلتُ: مَن انتِ؟ فقال: أنا طباعك التّامّ».

و من البيّن أنّ هذا النّوع الشريف الكامل لمّا كان أشرف أنواع العالم و هو المقصود بالإيجاد و الغاية القصوى من تحريك الموادّ فله تقدم رتبيّ و وجود سابق ملكوتيّ متقدّم على النوع النباتيّ و قسمي النوع الحيوانيّ. و لا ريب أنّ مرتبة الملكوت ليس فيها حالة منتظرة أو مجازية أو شيئ بالقوّة، إذ كلّ ما فيها فهو بالفعل و الحقيقة. فربّ هذا النوع أقدم من أرباب تلك الأنواع الكيانيّة.

---

١. فصارت: فصار ن.

٢. والقائل على ما نقل السهروردى هو هرمس. المشارع و المطارحات، ص ٤٦٤. وفيه: «... فقالت: أنا طباعك التامّة».

٣. الصعودية: للصعود به ج.

٤. اليّ: + ذي ن.

و لايخفى أنّ التّقدّم في رتبة الوجود الملكوتيّ عبارة عن أحقيّة الوجود فلهذا النوع من الربّ تقدّم بالحقّ و الحقيقة على سائر الأنواع من الأرباب و إن كان مربوبه في درجة الوجود الحسيّ و مرتبة الشهود[1] المُلكيّ متاخّراً عن مربوباتها. فإذا استبان ذلك فنقول:

إذا عرفت المراد بـ«الربّ» فعلى هذا فالمراد بالمتكلّم في «أنا» هو الهيكل العنصري و الشّخص البشري المتولّد من آمنة بنت وهب و عبدالله و المرادبـ «السنتين الفاصلتين» هما مرتبتا النبات و الحيوان. فبالحريّ أن نفصّل القول هاهنا في مقامين:

أحدهما، في بيان وجه التعبير عن هاتين المرتبتين بـ«السنتين».

و ثانيهما، في توضيح سرّ اختصاص ذلك الحكم بالنبيّ صلّى الله عليه و آله. إذ من الظاهر جريان ذلك في جميع أبناء النّوع:

المقام الأوّل

[وجه التعبير عن المرتبتين بـ «السنتين»]

اعلم أنّ عالم الوجود كلّه دائرة و كذا جميع الحقائق الكليّة الجوهريّة الوجوديّة لإحاطتها بما تحتها من الأفراد و تساوي نسبتها إلى أفرادها المندرجة تحتها. و لانعني بالدائرة إلّا ذلك. و لأجل ذلك ترى أئمّة الحكمة المتعالية يتحاشون عن القول بالتفاوت و الاختلاف في الحقائق الجوهريّة، و يستنكفون كل الاستنكاف عن جريان التشكيك المؤذن باختلاف النسبة في الأمور الذاتيّة، و الجاهلون لايعرفون أغراضهم فيلوكون[2] أعراضهم.

ثمّ من البيّن أنّه ما لم‌تتمّ الكلمة الإلهيّة المربية لنوع من الأنواع دورته[3] الكاملة في ذلك النّوع بحيث لايشذّ فرد من الأفراد المستعدة للوجود الصالحة لحضور دار الشهود إلّا و قد استكمل حظّه من فيض تلك «الكلمة الربّانيّة» لم‌تشرع العناية

---

١. ومرتبة الشهود: ـ ن.

٢. فيلوكون: فيلزمون ن.

٣. دورته: دونه ن.

الرحمانيّة في تدبير نوع آخر متأخّر الوجود عن النوع الأوّل بإرسال «الكلمة» الموكّلة عليه، و لم يأخذ رئيس العالم الجسمانيّ في[1] توكيل ربّ النوع المكمّل لذلك النوع الأخير. و لاريب أنّ المادة آخذة في الاستعداد شيئاً فشيئاً و متدرّجة في القبول من الأضعف إلى الأقوى حتى ينتهي إلى ما لا أكمل منه؛ فالكامل هناك بمنزلة المركز و به تتمّ دائرة العالم الجسمانيّ. و من ذلك قيل: «إنّ المركز في الدوائر الجسمانيّة إنّما يتحدّد[2] بالمحيط بخلاف الدوائر الروحانيّة فإنّ الأمر هناك بالعكس» فإذا ظهر النور الربّاني بتدبير النوع الجسماني من أفق المادة و شرع في الحركة من دوائر بروج نوع ما إلى أن[3] يستكمل فصوله الأربعة فذلك مما يعدّ سَنة حقيقيّة من سِني الربوبيّة. و أمّا امتداد زمانها فذلك ممّا يختلف في الأنواع باعتبار سعة دائرة بعضها و ضيق بعضها و بحسب حركة ذلك الكوكب الدرّي و النور الربوبي سرعة و بطوءاً كما يشاهد في أدوار الأفلاك التسعة و سنينها المختلفة حسب ما حقّقه أرباب الإرصاد من السنين الشمسيّة و سنين الكواكب الباقية.

المقام الثّاني

في سرّ اختصاص ذلك بالنّبيّ صلّى الله عليه و آله

و هو أنّه عليه و آله السّلام كان المقصود من إيجاد هذا النّوع بل الغرض من وجود الكونين فسائر[4] أبناء النّوع كالمعدّات و التوابع الطبيعيّة مثل الأوراق و الأعواد لوجود الثمرة[5]، و ما بالعرض و التبع لا اعتداد به و لا حكم له بالحقيقة؛ و لأنّه صلّى الله عليه و آله كالعين من هذا الإنسان، و كالإنسان من عين الأعيان ؛ و لأنّ طينته صلّى الله عليه و آله متقدّمة على طينة سائر الأناسيّ لأنّ أرواحهم خلقتْ ممّا خلقت منه طينة جسده المبارك القدسيّ؛ فهذا الحكم يصحّ فيه دون غيره فربما يكون تأخّر

---

١. في: ومن ن.
٢. يتحدّد: يتّحد ن.
٣. ما الى ان: الى ما ن.
٤. فسائر: لسائر ن.
٥. الثمرة: التمرة ن.

خلقهم بسنين كثيرة؛ فافهم!

الجملة الثّالثة

في تحقيق كون المراد بـ«الرّبّ» هو الاسم المختصّ بربوبيّة سيّدالمرسلين والموكّل لتكميله إلى غاية علياه وتبليغه أقصى قصياه

اعلم انّ «الله» اسم للذات الأحديّة باعتبار المرتبة[1] الألوهيّة و هي[2] مرتبة استجماعيّة قاطبة الكمالات و حيثيّة جامعيّة جميع المحامد و الصّفات بحيث لايشذّ عنها صفة كمال و لايعزب عنها مثقال ذرّة من صفات جلال أو جمال.

و مظهر هذه المرتبة ـ بناءً على مايراه العارفون من أنّ لكلّ صفة من الصّفات الحسنى مظهراً في عالم الكون إمّا مجملاً أو مفصّلا ـ هو نبيّنا سيّد الأوّلين و الآخرين صلّى الله عليه و آله أجمعين لبراهين نورانيّة و دلائل إشراقيّة، قد ذكرناها في مظانّها، و شواهد نقليّة أيّدنا تلك البراهين بها. و ناهيك هاهنا كونه صلّى الله عليه و آله صاحب «لواء الحمد»[3] و «المقام المحمود»[4] الذي هو مقام الجمع و أنّه صلّى الله عليه و آله سيّد الكلّ، كما أنّ الاسم الأقدس الذي هو «الله» إمام أئمّة الأسماء، إلى غير ذلك من الدلائل و الأمارات.

و بالجملة، فهذا الاسم الجامع هو ربّ هذا المظهر الكامل البارع، فهو على الحقيقة رسول الله في الأوّلين و الآخرين و سائر الأنبياء رسل هذا الرسول؛ فهم مثل رسل عيسى إلى هذه القرية الدنيويّة الظالِم أهلُها و كفى ذلك لهم فضلا و شرفاً؛ و لذلك صار

---

١. المرتبة: مرتبة ن.   ٢. هی: هو ج.

٣. في باب لواء الحمد، راجع: تفسير القمي، ج ١، ص ١٦٧؛ سنن الترمذي، ج ٥، باب فضل النبي، ص ٥٨٧ حديث ٣٦١٥؛ بحار، ج ٨، باب اللواء، ص ١.

٤. المقام المحمود مستفاد من قوله تعالى: ﴿عسى أن يبعثك ربّك مقاماً محموداً﴾ و في هذا المعنى روايات كثيرة راجع: تفسير فرات الكوفي، في آية ٢٤ من سورة «ق»، ص ١٦٧؛ بحار، ج ٧، ص ٣٣٥؛ الفتوحات المكية، ج ١، السؤال ٧٣.ص ٨٦،

نبيّنا صلّى الله عليه و آله و سلّم شهيداً عليهم[١] لأنّه لابدّ للشّهادة من المعاينة و لايكفي البرهان و الحكاية؛ قال الله تعالى حكايةً عن عيسى عليه السّلام: ﴿و كُنتُ عَلَيْهِمْ شهيداً مادمتُ فيهم فلمّا تَوَفَّيْتَني كُنتَ أنتَ الرّقيبَ عليهم﴾[٢] فتبصّرْ و لاتَرْتَبْ!

تكملة الجملة

وإذ قد استقرّ في عقلك أحسن[٣] الاستقرار ما لاح لك من وميضات الأسرار، فاعلمْ أنّ[٤] تلك المرتبة الألوهيّة الجامعة هي ما قد تكرّر في الأخبار و تقرّر[٥] في حكمة الأنوار من التعبير عنها بـ«العقل الكلّ» و «النور الأوّل» لأنّه أوّل من قرع باب الوجود و الإيجاد و باكر بذواق باكورة[٦] المراد. و من البيّن أنّ هذه المرتبة القدسيّة المسمّاة بـ «عالم العقل» متقدّمة بمرتبتين على مرتبة النشأة الدنياويّة التي صارت هي هي بوجود الإنسان، و إلّا أين كانت الدّنيا و لأيّ شيءٍ تكون الآخرة كما ليس بخافٍ على أهل المعرفة؛ فإحدى المرتبتين مرتبة الرّبوبيّة المعبّر عنها بلسان الحكمة بـ «عالم النفس الكليّة» و «الأرواح المقدّسة النوريّة» و الثانية عالم الملكوت المعبّر عنه بهذا اللسان بـ «مرتبة الطبع» الذي سلطانها العرش المجيد و هو الجسم النوري الصافي من كدورات الموادّ و الخالص من غواشي عالم الأضداد، و بعدهما هو هذا العالم الذي يقال له «عالم المُلك» و «عالم الشهادة» و «النشأة الدنيوية» و «عالم الطبيعة».

ثمّ وجه التعبير عن تينك المرتبتين بـ «السّنتين» هو ما يقرب ممّا ذكرنا في الجملة الثانية و هو أنّ لنزول نور الأنوار و طلوع شمس الأسرار من أفق كلّ مرتبة سابقة في المراتب البدويّة إلى أن تغرب في مغرب المرتبة اللاحقة اعتبارين:

---

١. إشارة إلى آية ٨٩ من سورة النحل و قريب منها آية ١٤٣ من سورة البقرة و آية ٧٨ من سورة الحج.

٢. المائدة: ١١٧.

٣. أحسن: حسن ن.

٤. أنّ: ـ ن.

٥. تقرّر: تقدر ن.

٦. اقتباس من حديث منقول عن الإمام الحسن العسكرى (ع) : «و روح القدس في جنان الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة» (بحار، ج ٢٦، ص ٢٦٥).

أحدها ماينظر فيه إلى الطلوع و الغروب الواقعين بالحقيقة، إذ الظهور من هذه المرتبة طلوع لا محالة و لمّا كان الأمر في السلسلة البدويّة على التنزّل و التلبّس بلباس فوق آخر فكلّ مرتبة متأخرّةٍ توجب الاختفاء و الاستتار و ذلك غروب؛ و أمّا في السّلسلة العوديّة فالأمر بالعكس من ذلك، فلذا يعبّر عنه بـ«طلوع الشمس من مغربها». و هذا سرّ غريب لم أجد أحداً ظفر به فتحفّظْ! وسيأتيك ما يشيّد[١] هذا البنيان و يوضح ذلك التبيان في شرح بعض الأخبار إن شاءالله الرّحمن[٢]. و بالجملة، إذا نظر إلى محض الطلوع و الغروب سمّي بـ«اليوم» و منه خلق السماوات و الأرض في ستّة أيّام.

و أمّا الاعتبار الثّاني، فلأنّ هذا الطلوع و الغروب لايمكن إلّا بأن يستولي على جميع ما في حيطة تلك المرتبة التي سارت فيها هذه الشمس و تتحرّك في بروج ذلك الفلك الكلي أعني الحقائق النوريّة التي في تلك المرتبة فإنّ كلّها حقائق بسيطة و كلّ بسيط دائرة فتلك الحقائق بمنزلة دوائر البروج، فما لم يتمّ سير تلك الدّوائر لم يمكن الانتقال إلى مرتبة تحتها، و لا ريب أنّ تمام دورة الشمس سنة و لايتفاوت في ذلك شمس سماء الحقيقة و غيرها؛ لكن مدد تلك السّنين يتطاول و يتقاصر بحسب سعة الدوائر و ضيقها و من جهة صلاحيّتها لسرعة سير النور و بُطئه[٣] و لايعلم خصوص ذلك إلاّ الله أو من أطلَعَه الله عزّ و جلّ.

الجملة الرابعة
في إبانة كون المراد بـ«الرّبّ» هو المسمّى بالأسماء الإلهيّة أي الذّات الأحديّة المحضة و يحتاج توضيح ذلك إلى ذكر أصول:

أصلٌ

اعلم أنّ لكلّ شيء في هذا العالم المسمّى بـ«عالم الملك» جوهراً ملكوتيّا و مثالاً

---

١. يشيد: يشهد ن.   ٢. الرحمن: تعالى ن.
٣. بطئه: بطؤه النسخ.

باطنيًا في عالم الملكوت العرشي كما أخبرنا بذلك سيّدنا ـ سيّد العالمين و رسول الكونين صلّى الله عليه و آله ـ من معراجه حيث قال: «و لكلّ مثل مثال»[1] بل فوق ذلك المثال العرشيّ له حقيقة روحيّة و لطيفة قدسيّة في العالم الربوبي و لتلك الحقيقة الروحيّة مثال عقلي و نور إلهي في العالم الإلهي و هنالك انقطعت الأمثال، فلا مثال فوقه؛ إذ «ليس وراء عبّادان قرية» و قد تحقّق ذلك بالبيانات الواضحة[2] في غير موضع من مسفوراتنا و في كتب أهل المعرفة بالله؛ فليتذكّر!

أصلٌ

و من جملة الأشياء التي في عالمنا، هذا الزمانُ المشهود[3] فلنفصّل القول فيه و نقول:

إنّ لهذا الزمان المعروف حقيقة ملكوتيّة في العالم العرشي يسمّى بـ«الزمان الخيالي» و فيه حركة بعض الأرواح الجسمانية كالملائكة المدبّرة و الجنّ و حركة بعض الأولياء في طيّ الأرض.

و لهذا الزمان الخياليّ أيضا حقيقة روحيّة في عالم الربوبيّة و موطن الأرواح القدسيّة و النفوس الشريفة تسمّى تلك الحقيقة في بعض المصطلحات بـ«الدهر» و في بعضها بـ«الأزل» و فيه حركة بعض الأنبياء عليهم السلام في صعودهم و عروجهم إلى الله ذي المعارج و حركة بعض خواص الأولياء في طي الزمان. و من ذلك ورد في خبر مولانا الباقر عليه السّلام: «إنّ عالِم المدينة يذهب في ليلة إلى الأمة العادلة من قوم موسى عليه السّلام فيحكم بينهم إذا تشاجروا في أمر».

و للدّهر مثال عقليّ و جوهر نوريّ في عالم الألوهيّة يسمّى عند قوم بـ«السرمد» و عند آخرين بـ«أزل الآزال».

---

١. علل الشرائع، ج ٢، الباب ١، ص ٣١٤ في حديث المعراج؛ الكافي ج ٣، ص ٤٨٥.
٢. الواضحة: الواضح ن. ٣. المشهود: المشهور ن.

أصلٌ

ثمّ إنّ «الزّمان المشاهد» مقدار للحركة الأولى قائم بالفلك الأعلى لتهيّؤ المـوادّ السفليّة لاستفاضة الفيض المقدّس. و «الزّمان الملكوتي» مقدار الحركة المادّة العرشيّة أي الجسمية الخالصة النوريّة لاستفادة الكمالات بالفيض[١] الأقدس.

و أمّا الدّهر فهو الامتداد المعنويّ لحركة الحقائق الغيبيّة من غيبها العلمي و من مرتبة وجودها لجاعلها المتقدّمة على مرتبة وجودها لأنفسها مـن دون استعداد و تدريج، بل بمحض العناية الأزلية و الطلب الإقتضائي في رتبة الوجود العلمي و هذه حركة باصطلاح الفنّ الإلهي.

و أمّا السرمد فهو اندماج تلك الحقائق النوريّة في بواطن الأسماء الإلهيّة بحيث لا رسم لتلك الماهيات و لا أثر لها إلّا من حيث كون جاعلها القيّوم قائما[٢] مـقامها و ينوب عنها.

أصلٌ

كما أنّ «اليوم الشمسي» هو ما يكون بحسب حركة الشمس الحسيّة بحركة الفلك الأطلس آخذة من نقطة الطلوع على بسيط الجسمانيّات إلى أن تنتهي إليها ويقال لها اليوم بليلته[٣]؛ و «السّنة الشمسيّة» هي ما يكـون بحسب حـركة الشـمس الحسيّة حركتها الخاصّة على توالي البروج الإثنى عشر مبتدأة من نقطة أوّل الحمل إلى أن تصل إليها؛ كذلك «اليوم الملكوتي» يكون باعتبار حـركة الروح القـدسي النـوري بحسب حركة استعداد المادّة الملكوتيّة شارعة في الطـلوع و الظـهور مـن جـوهر ملكوتي أوّل، فيشرق على جوهرٍ جوهرٍ إلى أن يتمكّن في موضعه الأصلي الأوّلي؛ و كذا «السّنة الملكوتيّة» تكون عند حركة هذا الرّوح الكلي حركتها الخاصّة في رؤوس الأمثلة العرشيّة التي هي البروج الإثنى عشر للنور المحمدي صلى‌الله عليه و عليهم.

---

١. والزمان الملكوتي ... بالفيض: ـ ن.
٢. قائما: قائم ن.
٣. بليلته: بليلة ن ج.

و عليك أن تقيس ذلك في اليوم الربوبي و السنة الربوبيّة، فإنّ ذلك يكون بحسب طلوع الشمس العقليّة على هياكل الأرواح النوريّة حسب قابليّتها الذاتيّة لقبول نور الوجود و ظهور هذا النير الأعظم الكلي و النور العقلي الأحمدي في الحجب الإثنى عشر التي هي بروج سماء الروح القدسي و سرادقات أنوار الربوبيّة.

و هكذا الحكم في اليوم الإلهي و السّنة السّرمدّيّة فإنّ ذلك بحسب توجّه الذات الأحديّة بإظهار نفسها في كسوة الصفات و الكمالات الذاتيّة و سير الذات التي هي الشمس الحقيقيّة في بروج سماء الأسماء الإلهيّة التي هي حجب كبرياء الذات المقدّسة. و تلك[١] الحجب التي هي بروج سماء الحقيقة أيضا إثنى عشر. و ستطّلع على أسماء تلك الحجب الإثنى عشر في شرح بعض الأخبار الآتية.

أصلٌ

و ليعلم أنّ كلّ مرتبة لاحقة من هذه المراتب كالقالب و الشبح للمرتبة الفائقه. فهذا الذى[٢] مثال بل قشر لليوم الملكوتي و هو الأصل و اللُبّ و هكذا. و نعني بالقالب و المثال و الشبح أنّ المتأخّر هو الظاهر و المتقدّم باطنه و غيبه، بمعنى أنّ هذا اليوم الضيّق الذي عندنا حيث لايوجد أضيق منه، إذا انسلخ من ضيق هذه الكسوة المُلكيّة برزت الأيّام الملكوتيّة، فيسير العارف بحكم ذلك اليوم الملكوتي؛ و إذا[٣] انسلخ اليوم الملكوتي يسير في سعة الأيّام الرّبوبيّة. هو هكذا حتّى يظهر اليوم السرمدي و النّور الإلهي قال الله تعالى: ﴿يُنزِّلُ الملائكةَ بالرّوحِ مِن اَمرِه على مَن يشاءُ من عِبادِه﴾[٤] ﴿ثم يَعرجُ اِليه فى يومٍ كانَ مِقدارُه خمسينَ اَلفَ سَنةٍ مّمّا تعدّون﴾[٥] و ممّا حقّقنا يتفطّن العارف بعدم التدافع بين ما ورد في خبر أهل البيت عليهم السّلام من أنّ هبوط آدم إلى الأرض كان في وقت العصر، و قبول توبته في مغرب ذلك اليوم، و بين ما استفاضت

---

١. الحقيقية فى بروج ... وتلك: ـ ن.
٢. الذي: جميع النسخ و لكنه زائد.
٣. وإذا: فإذا ج.
٤. النحل: ٢.
٥. السجدة: ٥.

الأخبار على أنّه ما بين هبوطه و قبول توبته ثلاثمائة سنة؛ فتحدّس!

أصلٌ

ثمّ إنّ لبعض أهل المعرفة تحقيق سنة أخرى تسمّى في اصطلاحهم بـ «السنة الأحديّة» الإطلاقية الغير المضبوطة و هي بقاء الذات في المرتبة الأحدية الذاتيّة من حيث هى من غير كميّة و امتداد و كيفيّة و إشارة و عبارة.

فإذا تمهّدت تلك الأصول فنقول: من البيّن أنّ في تلك المرتبة الأحديّة لا نعت و لا وصف و لا اسم و لا رسم فضلاً عن الحقائق و الماهيّات؛ و أنّ في المرتبة الإلهيّة لا أثر للأغيار و لا رسم[1] للأبرار و الأشرار؛ لأنّها عبارة عن ظهور الذات في كسوة الأسماء و الصفات؛ و كلّ ذلك من أفق الوجوب و سرادق الجبروت و لايلاحظ فيها المجالي و المظاهر بل تعانقت فيها الأوائل و الأواخر؛ نعم مبدأ ظهور الآثار و مشرق طلوع الأنوار هي مرتبة الربوبيّة. فأوّل ما لبس حلة[2] الظهور من جملة الأنوار هو نور الأنوار المحمدي لقوله: «أوّل ما خلق الله نوري»[3] لأنّ الخلق و الإيجاد إنّما يتحقّق في تلك المرتبة بلا ريب و لا[4] مرية. و من ذلك يظهر ــ كمال الظّهور ــ أنّ طلوع شمس سماء الربوبيّة إنّما تأخّر عن شمس الحقيقة بمرتبتين: إحداهما مرتبة الأحديّة الذاتيّة، و الثّانية مرتبة الألوهيّة. و هذا سرّ ما ورد في أخبار أهل البيت من قولهم عليهم السّلام: «أنزِلُونا عن مرتبة الألوهيّة ثمّ قولوا فينا ما شئتم».

الجملة الخامسة

في تصحيح كون المراد بـ«الربّ» هو الظاهر في مرتبة الربوبيّة

قد ظهر ممّا أسلفنا أنّ ظهور الأرواح الشريفة و الحقائق اللطيفة إنّما ابتدء في مرتبة الربوبيّة، فالرّبّ هو خالق الأنوار و الأرواح. و قد عرفت أيضاً أنّ يوم الرّبوبيّة كألّفِ

---

١. ولا رسم فضلاً ... ولا رسم: ــ ن.
٢. حلّة: جملة ن.
٣. بحار، ج ٥٤، ص ١٧٠.
٤. لا: ــ ن.

سَنة. و قد كان من ابتداء خلق آدم إلى ظهور سيّد المرسلين قريباً من سبعة آلاف سنة و هي أسبوع الربوبيّة حيث قال سبحانه: ﴿خلق السّموات و الاَرض فى ستَّةِ ايّامٍ ثمّ استوى على العرش﴾[1] و هو اليوم السّابع. و إطلاق السّنة على اليوم و الأسبوع في غير السنين الشمسيّة شائع، كما لايخفى على راصد أسرار الأخبار.

و بالجملة، لا ريب أنّ لمرتبة[2] الربوبيّة تقدّماً[3] على مرتبة ظهور سيّد المرسلين بمرتبتين هما السنتان: إحداهما[4] السّنة الملكوتية، و الأخرى السنة المُلكيّة التي[5] هى سبعة آلاف سنة. و الحمدلله وليّ الفضل و المنّة.

---

١. الحديد: ٤.
٢. لمرتبة: المرتبة ن.
٣. تقدماً: يتقدّم ن.
٤. إحديهما: أحدهما.
٥. التى: ـ ج.

الحديث الخامس عشر[1]

في علل الشرايع[2] لصدوق الطّائفة ـ رضي الله عنه ـ بإسناده عن سليان الغازي قال: سمعت عليّ بن موسى الرّضا عليه السّلام يقول عن أبيه موسى بن جعفر عن أبيه جعفر بن محمّد عليهم السّلام في قول الله عزّ و جلّ: ﴿فتبسّم ضاحكا من قولها﴾[3] قال: لمّا قالت النملة: ﴿يا ايّها النّمل ادخلوا مساكنكم لايحطمنّكم سليان و جنوده﴾[4] حملت الرّيح صوت النملة إلى سليان و هو مارّ في الهواء، و الريح قد حملتْه، فوقف و قال: عَلَيّ بالنملة. فلمّا أوتي[5] بها، قال سليان: يا أيّتها النّملة أما علمت أنّي نبيّ و أنّي لاأظلم أحداً. قالت النّملة: بلى. قال سليان: فلِمَ حَذَّرتَهم ظلمي و قلت: ﴿يا ايّها النمل ادخلوا مساكنكم﴾ قالت النملة[6]: خشيتُ أن ينظروا إلى زينتك فيفتتنوا بها فيبعدون عن[7] الله ٢ذِكره. ثمّ قالت النّملة: أنت أكبر أم أبوك؟ قال سليان: بل أبي داود. قالت النّملة: فلِمَ زيد فى حروف اسمك حرف على حروف اسم أبيك داود؟ قال سليان: ما لي بهذا علم. قالت النّملة: لأنّ أباك داود داوىٰ جَرْحَه بوُدٍّ. فسمّي داود و أنت يا سليان أرجو أن تلحق بأبيك. ثمّ قالت النّملة: هل تدرى لِمَ سخّرت لك الرّيح من بين سائر المملكة؟

---

١. الحديث الخامس عشر: بياض في ج.

٢. علل الشرايع، ج ١، باب ٦٣، ص ٧٢.

٣. النمل: ١٩.

٤. النمل: ١٨.

٥. أوتي: أتى (علل الشرايع).

٦. النملة: ـ علل الشرايع.

٧. عن: + ذكر.

قال سليمان: ما لي بهذا علم. قالت النّملة: يعني عزّ و جلّ بذلك لو سخّرت لك جميع المملكة كما سخّرت لك هذا الرّيح لكان زوالها من بين يديك كزوال الرّيح فحينئذ تبسّم ضاحكا من قولها.

توضيح بعض ألفاظ الخبر: «تبسّم ضاحكا» أي ظهر ضواحكه عند التبسّم فيكون حالا مؤكّدة إذ الضّواحك هي الأسنان التي تظهر عند التبسّم.

«لا يحطمنّكم»: الحطم: كسرالشيء اليابس. و يحتمل أن يكون المراد التضايق و الازدحام بحيث يدوسون النمل. فعلى هذا يعنى على[1] قول النملة: «خشيت أن ينظروا» إلى آخره، يكون المراد من قولها: «لا يحطمنّكم سليمان» أنّه لا يوجب كسر مرتبتكم عن درجات ذكر الله حيث يفتتنون بزينتهم، أو يوجب كسر قلوبكم حيث تتمنّون هذه الزينة فتنحطّون عن درجة أهل الذّكر لله.

«و هو مارّ» بتشديد الرّاء اسم فاعل من «المرور».

«عن الله[2] ذكره» بالجرّ بدل عن «الله» بدل اشتمال إذ الذكر يصحب المذكور.

«زيد في حروف اسمك» على صيغة المجهول.

«لو سخّرتُ لك» على التكلّم و كذا قوله: «كما سخّرت». و يحتمل التأنيث فيهما.

إعضال

قد استشكل فهم ما ورد في هذا الخبر من كون زيادة الحروف و نقصانها تعليل أكبرية المسمّى و أصغريّته و أصعب منه فهم هذه العلّة[3] بنفسها؛ و لم أظفر لأحد على ما يشفي العليل و يروي الغليل فلنفصّل ذلك أدنى تفصيل في أطراف:

---

١. على: ـ ج.
٢. الله: ـ ن.
٣. العلّة: ـ ن.

الطرف الأوّل

في بيان قوله: «إنّ داود داوىٰ جرحه بوُدٍّ»

و قوله: «و أنت يَا سليمان أرجو أن تلحق بأبيك»

اعلم أنّ هذا الكلام تفصيل ما انطوى في لفظة[1] «داود» فهو مرخّم هذه العبارة؛ و من ذلك يستصحّ أنّ «الأسماء تنزل من السماء» فحذف المفعول ثمّ حذف الجار و أوصل الفعل ثمّ ليّنت الألف و خفّفت[2] الحركات فصار «داود» و تلك الألف المحذوقة المستترة في «داود» هي التي ظهرت في سليمان كما سيأتي لأنّ «الولد حامل سرّ أبيه».

ثمّ معنى هذه العبارة بعد ما تقرّر في الأذهان أنّ «الجُرح» بالضّمّ اسم من «الاجتراح» كـ«الغُنم» من «الاغتنام» و يحتمل كونه من «الجراحة» أي جراحة القلب من ظنّ الافتتان، كما في قوله تعالى: ﴿وَ ظَنَّ داود أنَّما فَتَنّاه فاستغفرَ ربَّه و خَرَّ راكعاً[3] و اَناب﴾[4] هو أنّه عليه السّلام لمّا ظنّ ذلك من محاكمة الخصمين داوى ذلك الاجتراح بالرّكوع و الإنابة و هما من أصول علامات الوداد و المحبّة؛ لأنّ الركوع عبارة عن الصلاة و هي معراج المحبّين و غاية مرتبة مناجات العاشقين، ثم بالإنابة التي هي الانقطاع الكليّ من الخلق و الاتصال بالكليّة إلى الله المستعان و اختيار الحقّ على البطلان و الضلال.

ثمّ قوله: «و أنت يا سليمان» فالوجه فيه أنّ «سليمان» مركّب من «سُلَيم» المصغّر مزيداً فيه الألف و النون. و هذا التصغير للتقريب فسُلَيم معناه القريب من السلامة و الالف و النون الزائدتان في اصطلاح اللسان هما في مصطلح أهل العرفان لمعان مناسبة للمقامات التي زيدت فيها في الوضع الأصلي، لأنّ وضع الألفاظ وضع معقول قد رُوعي فيه حقائق أصليّة و لايَفهمُ كيفيّة ذلك إلّا أهل المعرفة بالله؛ فكلمة «ان» في وضع هذا الاسم هي «أن» الداخلة على الفعل المضارع فحذف و أقيمت كلمة «ان» مقامه.

---

١. لفظة: لفظ ج ن.
٢. خففت: حفضت ن.
٣. وخرّ راكعاً: ـ ن.
٤. ص: ٢٤.

فقوله: «أرجو أن تلحق بأبيك» تفسير لسليمان، فـ«سُليم» المصغّر لما عرفت من أن التّصغير للقرب و التّفأّل، و كلمة «ان» المتصلة به هى الداخلة على قوله «تلحق» المقدّر؛ و معناه أنّ أباك لمّا داوى اجتراح ذنبه المظنون أو جراحة قلبه من هذا الذنب بمحبّة الله و الإقبال إليه و الانقطاع من الخلق، فأنت و إن لم تكن صاحب هذا المقام لكن لمّا كانت «الأسماء تنزل من السّماء» و قد سمّاك الله تعالى «سليمان» للتفأّل و قرب اللحوق من مقام أبيك فتقرب من أن تلحق به و أنا أرجو ذلك بحسب ما أفهم من وضع الألفاظ و اشتقاقها العرفاني.

و يمكن أن يكون تقدير الرّجاء قبل أن الناصبة كما يقدّر في أكثر الآيات القرآنيّة من الرّجاء و الإرادة و الكراهة[1] بحسب اختلاف المقامات كما لايخفى على المتتبّع للكلمات.

الطّرف الثّاني

هذه الإشارات و الترخيمات شائعة في مخاطبات الله رُسلَه و أولياءه في كتبه:

منها ما في المقطّعات القرآنيّة من الحقائق و الإشارات.

و منها ما في الخبر المرويّ في تفسير أنّ أبيجاد[2] «كلمن» هو أنّ كلمات الله لا تبديل لها و ﴿و لن تجد من دونه ملتحدا﴾[3] و ليس ذلك إلّا لأنّ «كلمن» هي مخفّف تلك الكلمات: فـ«كلم» إشارة إلى كلمات الله على الترخيم و التخفيف، و النّون من قوله ﴿لن تجد من دونه ملتحدا﴾.

و منها، ما ورد في العلل بإسناده مرفوعا إلى أبي عبد الله عليه السّلام أنّه قال: «المؤمن قرشيّ لأنّه أقرّ بشئ أخذ منّا» و لا ريب أنّ هذا المعنى إنّما يكون على تقدير كون القاف و الراء في كلمة «القرشيّ» مأخوذا من «أقرّ» فعل «الإقرار» و «الشين» من قوله «بشئ أخذ منّا» فظهر أنّ ذلك الاشتقاق أو الترخيم شائع في كلمات الله تعالى.

---

١. الكراهة: الكراة ع.　　٢. هكذا في النسخ.
٣. الكهف: ٢٧ و الآية هكذا: ﴿لا مبدِّل لكلماته و لن تجد من دونه ملتحداً﴾.

الطّرف الثّالث

الحقّ في بيان فتنة داود عليه السّلام هو ما ورد في الأخبار المعتبرة عن أهل بيت العلم و الحكمة عليهم السّلام و هو أنّه لمّا جعله الله خليفة في الأرض، و ألانَ له الحديدَ، و سخرّ له الطير، و آتاه الملك العظيم، و غير ذلك قال عليه السّلام في نفسه: إنّ الله أعطاني ما لم يؤتِ أحداً من النّاس أجمعين و فضّلني على العالمين و أنا أحكم بالحقّ و العدل من جملة الحاكمين. ففتَنَه الله بإرسال الخصمين فحكم بالظلم من دون أن يسأل البيّنة من المدّعي و من غير أن يُقبل على[1] المدّعى عليه و يسمع جوابه كما نصّ[2] الله في كتابه، فحكى قول أحد الخصمين بأنّ ﴿هذا اَخي لَهُ تسع و تسعون نعجة و لى نعجة واحدة فقال اكفلنيها و عزّنى فى الخطاب﴾[3] فقال داود عليه السّلام من دون سؤال البيّنة و الإقبال على الخصم الآخر: ﴿لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه﴾[4] فهذا هوالافتتان الذي وقع على داود عليه السّلام فأيقن حينئذ أنّه أخطأ، و أنّ الله افتتنه بما علم من خاطره فخرّ راكعاً و أناب.

و أمّا ما قيل[5] من أنّ خطيئته عليه السّلام هو أنّه كان يوما في الصلاة إذ رأى طيراً فقطع الصلاة و أقبل يذهب في عقب الطير إلى أن علا سطح داره المشرف على دار «أوريا» و ذهب إلى دار أوريا و كانت امرءة «أوريا» عريانة في مغتسلها فرآها فأعجبها[6]. و كان «أوريا» في غزوة مع جيش داود. فكتب داود عليه السّلام إلى صاحب الجيش أن يجعل أوريا في مقدّم تابوت السكينة و عندهم أنّ من تقدّم التابوت يقتل؛ ففعل صاحب الجيش بأوريا إلى أن قتل في المرّة الثّانية؛ ثمّ تزوّج داود عليه السّلام بامرأته؛ ففي أخبار أهل البيت عليهم السّلام أنّ ذلك فرية بلا مرية، و حاشا نبيّ الله العظيم الشّأن من قطع الإقبال على الله إلى طلب الطّير و ارتكاب

---

١. على: من ن. ٢. نص: نطق ن؛ قال نسخة بدل م.

٣. ص: ٢٣. ٤. ص: ٢٤.

٥. و قريب منه ما نقله صاحب التفسير القمي في تفسيره. و قال المجلسي في البحار، ج ١٤، ص ٢٣ بعد نقل ما جاء في تفسير القمي: «اعلم أنّ هذا الخبر محمول على التقية لموافقته لما روتْه العامة في ذلك».

٦. فأعجبها: ـ ن.

الفاحشة و إرادة قتل مؤمن بغير ذنب.

نعم، قصّة هذا التزويج أنّ طريقة قومه أنّه[١] إذا مات الرجل[٢] أو قتل كانت امرأته تجلس في بيتها و لم‌تتزوّج؛ فلمّا قتل أُوريا في بعض الغزوات أوحى الله إلى داود عليه السلام بأن يتزوّج بإمرأته ليعلم الناس أنّ ذلك جائز غير محظور. هكذا أورد في الأخبار.

الطّرف الرّابع

ما اشتمل هذا الخبر من مكالمة النملة مع سليمان عليه السّلام و اطّلاعها على ما لم‌يطّلع نبي الله عليه يدلّ على ما ذهب إليه بعض أهل العلم من أنّ لكلّ نوع من الأنواع المادّيّة أمراً ملكوتياً عاقلاً شاعراً مدبّرا لذلك النّوع بتوسّط خدّام و أعوان. و يكون كرسيّ سلطنته و عرش كدخدائيّته في فرد مّا من أفراد ذلك النّوع و ذلك الفرد[٣] هو السلطان و الرئيس لسائر الأفراد. و أرسطاطاليس عبّر عن ذلك الأمر الملكوتيّ بـ«الكلمة الربّانيّة» و صاحب حكمة الإشراق[٤] بـ«بربّ النّوع» و عندنا أنّه من طبقات النفوس، فإنّ لها طبقات لاتحصى ﴿و ما يعلمُ[٥] جنودَ ربِّك اِلّا هُو﴾[٦] لكنّها باعتبار نقصان استعداد بعض[٧] مواد تلك الأنواع لايظهر تمام آثارها فجرت سنّة الله التى لا تبديل لها بأن يظهر بالتدريج إلى أن ينتهي الأمر إلى النوع الأشرف الذي هو الإنسان و يسمّى هذا الربّ الكلّيّ بـ«المَلِك» بكسر اللّام، و الخدّام و الأعوان بـ«المَلَك» بفتحها، كما يقال: «ملِك النّمل» و «ملِك النّحل» بالكسر، و يقال: «إنّ مع كلّ قطرة مَلَكا» بالفتح. و مظهر سلطنة الملِك المجرّد بالكسر هو الملِك الحسّي بالكسر

١. في هذا المعنى راجع: عيون أخبار الرضا، ج ٢، باب ذكر مجلس الرضا، ص ١٧١ و فيه بعد ما سمع عليه السلام ما قيل في قصتة داوود مع أوريا، قال: «انا لله و انا اليه راجعون ...».

٢. الرجل: ـ ن.

٣. الفرد: ـ ن.

٤. راجع: حكمة الاشراق في مواضع كثيرة.

٥. و ما يعلم: و لايعلم م.

٦. المدثر: ٣١.

٧. بعض: ـ ج.

و لاريب أنّ الذي يأمر كما في الآية الكريمة ﴿يا أيّها النّمل ادخلوا مساكنكم﴾[١] لا بدّ له من استعلاء و سلطنة على المأمورين.

و أيضا، من يعقل[٢] مصحلة و مفسدة كما لايخفى، و كذا مَن آمن بالأنبياء و علم أنّهم لايظلمون، بل تعليم نبيّ الله ما لايعلمه لايتأتّىٰ إلّا من ذي علم و شعور و تدبير، و لايتحقّق ذلك كلّه إلّا للجوهر[٣] القدسيّ الملكوتيّ. و تفصيل هذه المعاني يطلب من كتبنا العقليّة.

الطّرف الخامس

بقي هاهنا الإعضال العويص و[٤] أظنّه صعب المحيص، و هو كيف يكون زيادة الاسم دالّة على أكبريّة المسمّى و هاهنا مسمّيات عظيمة لها أسماء قليلة الحروف، و مسمّيات خسيسة لها أسماء كثيرة الحروف! نعم، ذلك ممّا يصحّ فى الأسماء الّتي تكون من أصل واحد كما يقوله الاشتقاقيّون و ليس الأمر فيما نحن فيه كذلك.

و الذى يخطر بالبال في حلّ هذا الإعضال وجوه:

الأوّل: إنّ أسماء الأنبياء عليهم السّلام و كذا أئمّتنا إنّما صدرت بإذن من الله و وحي من عنده أو إلهام أو إعلام بلسان وليّ من أوليائه، لأنّ أحكامهم مخالفة لأحكام غيرهم و لايقاس بهم مَن سواهم من الرعايا. و الأمور النازلة من عند الله لايخلو من حكم و مصالح و مناسبات معنويّة.

الثّاني: إنّه لمّا كان «الولد سرّ أبيه» كما تقرّر في مدارك أهل العرفان فيكون التفاوت بينهما بالظهور و البطون فيصحّ السؤال عن تفاوت الاسمين.

الثالث: إنّك قد دريت أنّ «داود» أصله «داوى جرحه بودّ» فحذف منه أشياء إلى أن صار كما صار. و من البيّن أنّه لايستدعي حذف المفعول وجهاً لأنّه فضلة في

---

١. النمل: ١٨.
٢. من يعقل: أن يفعل ن؛ أن يعقل ج.
٣. للجوهر: + المجرد ن ج.
٤. و: ـ ج.

الكلام؛ و كذا حذف الجارّ لأنّه شائع و لأنّه أدون من المفعول. و أمّا حذف ألف[1] الكلمة فيستدعي العلة استدعاء حتما. و الاسم عطيّة من الله تعالى سيّما في الأنبياء عليهم السّلام. و الله سبحانه لايستردّ عطاياه عنهم فلمّا خفي الألف عن داود بسبب الاجتراح ورثه سليمان، لأنّ[2] ما ترك عن الأب أخذه الابن وراثة و استحقاقا؛ و هذا صار كمال الملك العظيم الذى آتاه الله تعالى آل داود في سليمان و كذا تمام بيت المقدس الذي بناه داود على يدَىْ سليمان. و هذه[3] كلّها[4] إشارات للمستبصر.

و أمّا وجه[5] كون المحذوف هو الألف فلأنّ الألف كما سيظهر من الخبر الآتي إشارة إلى مرتبة الألوهيّة. و لا ريب أنّ الاجتراح أو ظنّ الاجتراح يوجب البُعد عن الله في الجملة فلذلك خفي الألف لتلك الإشارة. و الله وليّ الهداية.

---

١. الف: - ج.
٢. لأنّ: لأنه ن.
٣. هذه: هذا ج.
٤. كلّها: - ن.
٥. أمّا وجه: الموجه ن.

الحديث السادس عشر

نقل صاحب مجمع البيان[1] ـ رضي الله عنه ـ عن تفسير الثعلبي بإسناده إلى مولانا الرضا عليه السّلام أنّه قال: سئل جعفر بن محمّد الصّادق عليهما السّلام عن قول الله: ﴿الم﴾ فقال: في الألف ستّ صفات من صفات الله عزّ و جلّ: الابتداء فإنّ الله ابتداء جميع الخلق و الألف ابتداء الحروف، و الاستواء فهو عادل[2] و الألف مستو في ذاته، و الانفراد فالله فرد و الألف فرد، و اتّصال الخلق بالله و الله لايتّصل بالخلق و كلّهم محتاجون إلى الله و الله غنيّ عنهم فكذلك[3] الألف لايتّصل بالحروف و الحروف متّصلة به و هو منقطع عن[4] غيره، و الله سبحانه بائن بجميع صفاته من خلقه و معناه من الإلفة فكما أنّ الله سبب ألفة الخلق كذا الألف عليه تأليف الحروف و هو سبب تأليفها[5].

إيضاح ما في هذا الخبر يحتاج إلى التّوضيح: اعلم أنّ تحقّق الصفات الستّ في الألف إنّما هو باعتبار الظلية و المظهرية لا بحسب الموافقة و الشركة، لِما تقرّر في مقارّ تحقيقات أهل التّوحيد من أنّه سبحانه لايشركه شيءٌ في شيءٍ و لايشبه هو شيئاً و لا يشبهه شيءٌ.

و أيضاً هذه صفات بالمقايسة إلى الخلق كما لايخفى و تلك الصّفات إنّما تكون في

---

١. مجمع البيان، ج ١، ص ١١٢، في تفسير «الم» (البقرة: ١).

٢. مجمع البيان: + غير جائر.

٣. فكذلك: و كذلك (مجمع البيان).

٤. عن: من (مجمع).

٥. تأليفها: إلفتها (مجمع).

مرتبة الألوهيّة و هذه المرتبة متقاضية للمظاهر المناسبة.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ الصفات الستّ هى الابتداء و الاستواء و الانفراد و الانفصال و عدم الاحتياج و عليّة التأليف و التركيب؛ لكن لمّا كان الانفصال و عدم الاحتياج متقاربين جمع بينهما فى الكلام و شبّك بين تعليليهما فى المقام فقوله: «فكذلك الألف» إلى قوله: «متّصلة به» بيان لانفصال الألف. و قوله: «و هو منقطع عن غيره» لبيان عدم احتياج الألف إلى غيره.

و قوله: «و الله سبحانه بائن بجميع صفاته من خلقه» تأكيد لعدم اتّصاله بالخلق لكونه قد بعد عن المقام، أو جملة استينافيّة لدفع توهّم أنّ اتّصاف الألف بتلك الصّفات ليس من جهة الاشتراك في المعنى بل لما قلنا من المظهرية و الظلّيّة.

و يحتمل أن يكون الانفصال و عدم الاحتياج عبارة عن وجه واحد و هو رابع الوجوه الستّة.

و قوله: «و هو منقطع» يعني الألف إلى قوله: «من خلقه» هو الوجه الخامس، لكن غيّر الأسلوب هنا حيث قدّم حكم الألف بخلاف الأساليب السابقة و لا بأس به. و هذا الاحتمال أقرب بحسب المعنى.

ثمّ لايخفى أنّه عليه السّلام ذكر خمسة أوجه منها لمسمّى[1] الألف و هو ما يعدّ من حروف التهجيّ؛ و ذكر السّادس لمعنى الاسم حيث قال في الصّفة السادسة: «و معناه من الإلفة» أي معنى الألف الذي هو اسم للحرف المعلوم؛ فلا تغفل!

كشف حال

قيل: كون الألف حرفاً إنّما هو عند العامة، و أمّا عند من شمّ رائحة من الحقائق فليس من الحروف . و لو وجد في كلام محقّق أنّه حرف فذلك على سبيل التجوّز في العبارة. و مقام الألف مقام الجمع و له من الأسماء اسم «الله»، و من الصّفات «القيّوميّة».

---

۱. لمسمّى: المسّمى ن.

و أمّا كونه ابتداء الحروف فلوجوه:

●● أوّلها: ما ذكر في الاصطكاكات من أنّ الشمس لمّا وافقت في أوّل الخلقة لدرجة مخصوصة من الحمل[1] حدث الألف ثمّ بعد ذلك حدثت سائر الحروف من مناظرة الدرجات الأخر للحمل أو غيره على ما يعرفه أرباب الذّوق و العيان.

و ثانيها: إنّه أوّل من أول المخارج لأنّ أوّل المخارج هوالحلق، و الألف أوّل حروفه. و كون الحلق أوّل المخارج لكونه مبدأ ظهور الحقائق الباطنيّة بلباس الحروف.

و ثالثها: إنّه لاحرف إلّا و هو مركّب من مسمّى[2] الألف بمعنى أنّ جميع أسماء الحروف مركّب من مسمّى الألف إمّا بواسطة كالجيم و أمثاله، و إمّا بلا واسطة كالباء[3] و نظائره بخلاف الألف، فإنّ تسميته لكونه سبب تأليف الحروف و لا اسم له من حيث نفسه لأنّه ساكن، و لايمكن تصديره في اسمه من هذه الحيثيّة بل يستعار له الهمزة فيصدّر اسمه بها.

و رابعها: إنّ الألف خطّ مستقيم و باقي الحروف غير مستقيمة، و المستقيم أوّل بالنظر إلى غيره.

و خامسها: ما قيل: إنّ نقطة الكون لمّا تحرّكت صارت ألفاً ثمّ ظهر باقي الحروف.

و سادسها: إنّ الألف صذر لفظة «الله» و هو الاسم المقدّم حتى قيل: إنّه عَلَمٌ. و وقع في صدر اسم «آدم» و هو أوّل الآدميين بل أوّل الحقائق و مظهر اسم «الله».

تحقيق مقال

انقطاع الألف عن غيره إنّما يكون إذا وقع في الصدر و ذلك ظاهر. و ينقطع عن غيره أيضا إذا وقع متأخّراً عن ستّة: أحدها نفسه، ثمّ الدّالين و الرّائين و الواو، و ذلك لأجل الصفات الستّ التي له.

ثمّ اعلم أنّ تنزّه الألف عن قيام الحركات به يوجب عدم النّطق به و ذلك يدلّ

---

۱. الحمل: الجمل ن. ۲. مسمّى: ـ م.
۳. كالباء: كالهاء ن.

على أنّ الصّفات لاتعقل إلّا بالأفعال[1] إذ الألف يدلّ على الذات الغير المعلومة باعتبار الخصال الستّ المذكورة، فإنّ الحرف ما لم‌يتحرّك كان مجهولاً، فإذا حرّك يتميّز و يتعيّن بالحركة التي تتعلّق به من رفع أو نصب أو جرّ؛ فالذات لاتُعلَم أبدا على ما هي عليه؛ فالألف الدالّ عليها الذي هو في عالم الحروف كالخليفة من الله تعالى ـ كما أنّ الإنسان خليفته في العالم ـ يكون مجهولاً غير معلوم كالذات و غير قابل للحركة. فلمّا لم‌يقبلها لم‌يبق إلّا أن يعرف من جهة سلب الأوصاف كما في بعض تلك الصفات الستّ أو بالمقايسة إلى الغير كما في بعضها، كما أنّ الله تعالى لايعرف إلّا من جهة السلوب و الإضافات و المقايسة إلى الممكنات.

ثمّ لمّا لم‌يمكن النطق بالألف نطق باسمه و ذلك أيضا ليس كما ينطق بأسماء سائر الحروف من كونها واقعة فى صدر أسمائها بل يستعار له الهمزة التي هي قائمة مقامه، فقامت الهمزة مقام المبدِع الأوّل و حركته بعد استعارة الهمزة كناية عن تنزّل المبدع بالصّفة العلميّة، كما أنّ الهمزة تنزل الألف بصفة الحركة؛ كذا قيل.

إيقاظ

كون الالف علّة تأليف الحروف ممّا لايخلو عن خفاء؛ اللهمّ إلّا أن يحمل على علّة القوام و الوجود كما ينسب الشيء إلى العلل البعيدة؛ لأنّه قد سبق أنّ الألف سبب وجود الحروف، و إذ لا وجود فلا تأليف. و هذا الوجه إنّما هو على تقدير أن يكون المراد من التأليف تأليف بعض الحروف إلى بعض. و لايبعد أن يقال: المراد من التّأليف هو تأليف الحرف بنفسه و ذلك يرجع إلى وجوده، و لا ريب أنّ الألف سبب لذلك قطعا كما بينّا في وجوه الابتداء؛ فلاتغفل!

إرشاد

قد استبان من هذه الخصال الستّ أنّ الألف إشارة إلى المرتبة الألوهيّة فنقول على

---

۱. إلى هنا انتهت نسخة ن.

ذلك النهج: إنّ الميم عبارة عن عالم المُلك كما ورد في تفسير الحروف المعجم ـ و تحقيق ذلك بحيث يظهر سرّ ذلك موكول لشرحنا للتّوحيد[1] ـ و اللام إشارة الى العالم الأوسط لما فيه من الألف و الميم، فهو كالرابط بينهما فقد جمع «الم» البرزخ و العالمين و اشتمل على الرابط و الحقيقتين. و بعض أهل العرفان جعل في هذا السباق كون الألف إشارة إلى التوحيد الذي ابتداء ظهوره في مرتبة البدو، و الميم إشارة إلى الملك الذي لايهلك و هو النشأة الآخرة، و اللام إلى عالم البرزخ المصطلح؛ فعنده «الم» قد جمع البرزخ و الدارَين و احتوى على الفاصل و النشأتين. و على ما حملنا أوّلا قد اشتمل على العالم العلوي و السفلي و المثالي و ذلك كلّه في السلسلة البدوية؛ فتبصّر!

۱. شرح توحيد الصدوق، ج ۳، ص ۳۰۳ ـ ۳٤۰.

الحديث السابع عشر[1]

في طرق العامّة[2] و الخاصّة[3] عن ـ النبيّ صلّى الله عليه و آله ـ أنّه قال: مَن رآني في المنام فقد رآني؛ فإنّ الشيطان لايتمثّل بصورتي.

بَيانٌ: قد استعضل هذا الخبر بعضهم من حيث الحكم و التعليل: أمّا من جهة الحكم فلأنّ جسده المبارك بالمدينة و روحه المقدس[4] فوق أعلى علّيّين؛ و أمّا من جهة التعليل فأيّ سبب لذلك و أيّ محذور في تمثّل[5] الشيطان بصورته الشريفة فهاهنا مقامان:

المقام الاوّل

أفاد في هذا المقام بعض الأعلام في بعض رسائله[6] أنّ الحقّ في ذلك أنّ المرئي مثال روحه المقدّس التي هي محلّ النبوّة؛ فما رآه من الشكل ليس هو روح النبيّ صلّى الله عليه و آله و جوهره، و لا شخصه، بل مثال له على التحقيق. و ذلك المثال هو الواسطة بينه و بين النبيّ صلّى الله عليه و آله من تعرّف الحقّ منه[7] كما أنّ روح النبي

---

١. الحديث السابع عشر: بياض في ج.

٢. صحيح البخاري، ج ٨، كتاب التعبير، ص ٧١ ـ ٧٢، باب من رأى النبي (ص) في المنام. و فيه: «من رآني فقد رآني فإنّ الشيطان لايتمثل بي» و في رواية: «من رآني فقد رأى الحق» و في آخر: «من رآني فقد رأى الحق فإنّ الشيطان لايتكوّنني».

٣. و نقله الشارح في شرح هذا الحديث كما سيأتي من أمالي الصدوق أيضاً.

٤. المقدس: الشريف ج ع نسخه بدل م.　　٥. تمثّل: تمثيل ج.

٦. هذا القول للغزالي في رسالة «المضنون به عن غير أهله». منه.

٧. منه: ـ ج.

صلّى الله عليه و آله بعد وفاته منزّه عن اللون و الشكل لكن ينتهي تعريفاته إلى التمثل بمثال محسوس من نور أو غيره من الصور الجميلة يصلح أن يكون مثالاً للحال المعنوي الذي لا صورة فيه و لا لون، و يكون ذلك المثال صادقاً و حقّاً و واسطة في التعريف، فإنّ العقل المجرّد المقدّس لايماثله غيره؛ لكن تصوّر الشّمس له مثال لما بينهما من المناسبة في أنّ المحسوسات ينكشف بنور الشمس كما أنّ المعقولات ينكشف بنور العقل. ـ انتهى ملخّص كلامه.

تحقيق عرشيٌّ[1]

أقول: قد استقرّ[2] في مستقرّ العرفان أنّ لكلّ موجود في عالم الشهادة مثالاً ملكوتيّا في عالم العرش المجيد هو المدبِّر المتصرّف فيما عندنا بحيث لو رأيتَ لقلتَ فلان. و هذه الصورة العرشّية لاتخلو من التلبّس بمادة مّا، لكن مجرّدة عن الغواشي الماديّة و الكدورات الجسمانيّة و هي مادّة نورانيّة قدسيّة ينشأ منها أرواح غير النبيّين عليهم السّلام و مقاديرها و أشكالها كلّها من عالم النور.

فكما أنّ كلّ واحد من تلك المثالات هو روح هذا القالب الجسماني، كذلك مقاديرها و أشكالها و تخطيطاتها هي أرواح تلك المقادير و الأشكال و التخاطيط التي عندنا. و بحذاء هذه المثالات العرشيّة مثل نوريّة عقليّة بحيث لايعزب ما فيها من الحقائق النوريّة العقليّة الإلهيّة عن تلك المثالات العرشيّة كما أنّه ليس في المثالات العرشيّة صور معنويّة و صفات نفسانيّة إلّا و قد ظهر في هذه القوالب الحسيّة.

و لانعني نحن بـ«المثال» ما أراده منه الشيخ الإشراقيّ[3]، و لا بـ«المُثُل» ما فهمه الجمهور من كلمات الأفلاطن الإلهيّ بل نعني من المثال على النحو الذي ورد في لسان سيّد المرسلين من أنّه رأى ليلة معراجه صلّى الله عليه و آله مثال كلّ شئ في العرش

---

١. تحقيق عرشي: بياض في ج.　　٢. استقرّ: اقترّ ج.
٣. حكمة الإشراق في مواضع كثيرة.

فقال: حتى «بيتكم هذا» يعني به الكعبة. ثمّ قال[1]: «و لكلّ مثل مثال». و نعني بـ «المُثُل النّوريّة» ما هدانا إليه سيّدنا خاتم النبيّين صلّى الله عليه و آله بقوله: «خلق الله العقل و جعل له رؤوسا بعدد الخلائق مَن خُلِقَ منهم و مَن لم يخلق إلى يوم القيامة» ـ الخبر بتامه، كما في علل الشرائع[2]، و ذلك الذي قلنا ممّا اهتدينا به بنورهم عليهم السّلام و أقمنا عليه براهين ساطعة في كلّ مقام فعلى هذا التحقيق يكون إطلاق الصورة على المرئي في النوم بالحقيقة من دون تأويل.

المقام الثاني

اعلم أنّ الرؤيا بحسب المواطن ينقسم بقسمين و إن كانت لها تقاسيم أخر لكن لايخلو تقسيم عن ملاحظة واحد من هذين القسمين:

أحدهما ما يؤخذ من موطن الخيال، و هذا أيضا على النحوين:

من ذلك ما يؤخذ مباديه من القوى الحسيّة و هذا القسم قد يصدق و قد لايصدق و هو يختلف بتفاوت الأشخاص و الأوقات و الأحوال و إباحة المأكل و المشرب و عدمها و شرافة المضجع و عدمها إلى غير ذلك و للشيطان في هذا النحو سلطان قويّ و استيلاء جليّ كما ورد أنّ «الشّيطان يجري من ابن آدم مجرى الدّم»[3] لأنّه من سنخ هذا الموطن و هو مملكته و تحت سلطانه. فما وصل إلى القوى الباطنة بتوسّط الدم الحاصل من هذه الأغذية المحسوسة فللشيطان فيه تصرّف و سلطنة و كلّ من غلب عليه سلطنة هذا الخيال و إن كانت ضعيفة فلهذا الملعون أن يحاكيه و يتصوّر بصورته في هذا الموطن لصاحب الرؤيا و يترآى بصورة من يشاء كيف يشاء.

و النحو الآخر ما يأخذ الخيال مباديه من المبادئ العالية لأجل صفاء المحلّ و صقالة القابل و هذا النّحو مأخوذ من الملكوت الأعلى و موطن العلّيّين. فمن كان

---

١. علل الشرائع، ج ٢، الباب ١، ص ٣١٤ في حديث المعراج؛ الكافي ج ٣، ص ٤٨٥.

٢. علل الشرائع، ج ١، الباب ٦٨، ص ٩٨، الحديث ١.

٣. مسند احمد، ج ٣، ص ١٥٦؛ حلية الأولياء، ج ٣، ص ١٤٤.

سنخه من هذا الموطن و هي[1] مرتبة المخلصين و طينة روحه من عليّين فليس للشيطان على التصور بصورته سبيل، إذ ليس له سلطان على الّذين آمنوا و الله عليهم وكيل.

القسم الثّاني ما يؤخذ من موطن العقل و مملكة القدس و الأفق المبين. و ذلك بتصفية الباطن و تصقيل الخاطر و التوجّه إلى العالم الأعلى بالشراشر و إلاقبال على الحقّ و الانقطاع من الباطل كما للأنبياء و الأولياء و التابعين لهم بالارتضاء. و إن وقع لبعض العامّة في بعض الأحايين فإنّما يكون باعتبار غذاء صالح أكله في يومه أو ليلته أو كلمة طيّبة قالها في حقّ مؤمن أو عمل صالح يرفع روحه إلى قريب من هذا الموطن محفوظا من الرجوم المحرقة لمن قرب منه بسبب تلك الخيرات؛ و بالجملة، هذا القسم من الرؤيا صادق دائما إذ لا مين في هذا العالم و ليس للملعون في هذا المكان قدم؛ فلايمكن له التصوّر بصورة العقل و لا المعقول بل هو مسخّر تحت سلطان العقل و منقاد لأرباب العقول، كما ورد عن النبيّ صلّى الله عليه و آله أنّه قال: «أسلم شيطاني على يدي»[2] و قال تعالى حكاية عن الملعون: ﴿إِلّا عِبادَكَ مِنهُم المُخلَصين﴾[3].

انتقاد[4]

إذا تمكّنتَ في هذين المقامين و وصلتَ إلى مقام المصطفين فاعلمْ أنّه قد تظاهرت الأخبار و تكاثرت براهين الأبرار على أنّ طينة جسد سيّد المرسلين صلّى الله عليه و آله من أعلى عليّين و هو عالم الملكوت العرشي و فيه منشأ أرواح سائر الخلق أجمعين و هذا سرّ كونه صلّى الله عليه و آله لا ظلّ له لأنّ الجسم العرشي في صفاء النوريّة و صقالة الحقيقة معدن الأرواح النوريّة و النفوس الشريفه، و أنّ روحه المقدّس من عالم فوق ذلك لايشركه في هذا المقام أحد، كما صرّح بذلك في قوله صلّى

---

١. هي: هو ج.
٢. المعجم الكبير للطبراني، ج ١، ص ١٨٧، حديث ٤٩٤.
٣. الحجر: ٤٠.
٤. انتقاد: بياض في ج.

الله عليه و آله: «لي مع الله وقت لايسعني فيه ملك مقرّب و لا نبيّ مرسل»[١] و قد استقرّ في مظانّه أنّ النفوس الشيطانيّة الشريرة منشأها تلك الأجسام الكدرة الظلمانيّة، و ليس له من العالم العرشيّ نصيب أصلا فضلاً عن العالم الأعلى، فلا سلطان له على هذا العالم رأساً. و لو قصد القرب من هذا العالم أو من صور هذا العالم لاحترق بالشهُب الثاقبة.

و ليعلم أنّ الشهب الملكوتيّة أشدّ إحراقا[٢] من هذه الشهب السفليّة لأنّها ﴿نارُ اللهِ الموقدة التي تطّلع على الأفئدة﴾ و أنّها ﴿نار مؤصدة في عمد ممّدّة﴾[٣] فعلى هذا كيف يتصوّر الملعون بصورته صلّى الله عليه و آله.

تتميم[٤]

إذا تيقّنتَ ما حقّقنا فاعلمْ أنّه لايمكن للشيطان أن يتصوّر بصورة الأئمة عليهم السّلام و بصور شيعتهم الممتحنين المخلصين؛ فقد روى شيخنا الصّدوق رضي الله عنه في أماليه عن مولانا الرضا عليه السّلام أنّه قال: لقد حدّثني أبي عن جدّي عن أبيه عليهم السّلام أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله قال: «من رآني في منامه فقد رآني لأنّ الشيطان لايتمثّل في صورتي و لا في صورة أحد من أوصيائي و لا في صورة أحد من شيعتهم فإنّ الرؤيا الصادقة جزء من سبعين جزء من النبوّة».

و في هذا الخبر أمور:

الأوّل[٥] صحّة إطلاق الصّورة على المرئي منهم في المنام، كما حقّقنا قبل ذلك و هي الحقيقة النوريّة العقليّة المتلبّسة بالألبسة الملكوتيّة و الأكسية العرشيّة.

الثّاني جريان هذا الحكم في أوصيائه و خلفائه الأئمة الإثنى عشر عليهم السّلام و ذلك واضح لأنّ نورهم من نوره بل نورهم واحد و علمهم واحد و كلّهم واحد فما

---

١. بحار، ج ٨٢، ص ٢٤٣.
٢. إحراقاً: احتراقاً.
٣. الهمزة: ٦ ـ ٩.
٤. تتميم: بياض في ج.
٥. الأول: بياض في ج. (و هكذا في «الثاني» و «الثالث».

جرى على رسول الله صلّى الله عليه و آله يجري فيهم عليهم السّلام.

الثالث جريانه في شيعتهم، و وجه ذلك أنّه قد ورد في الأخبار أنّ أرواح شيعتهم خلقت من طينة أبدانهم عليهم السّلام[1]، أي الملكوت الأعلى و العالم العرشي عندنا لكن أبدان الشيعة إنّما خلقتْ من العالم الكوني السفلي.

ثمّ إنّ الممتحنين من الشيعة و التابعين هم الذين لايخافون في محبّتهم لأئمة هم الأحقّاء بهذا الاسم حيث خلقوا من أشعة نورهم؛ فكما الشعاع يتبع النيّر كذلك أرواح هولاء التابعين يتبع أرواح أئمتهم عليهم السّلام.

و في كتاب الغرر و الدرر للسيّد المرتضى عَلَم الهدى ـ رضي الله عنه ـ عن أمير المؤمنين عليه السّلام: أنّه رآى قوماً على بابه فقال: يا قنبر من هؤلاء؟ فقال قنبر: هؤلاء شيعتك. فقال: مالي لا أرى فيهم سيماء الشيعة؟ قال: و ما سيماء الشّيعة؟ قال: خمص البطون من الطوى، ذُبل الشفاة من الظمأ، عُمش العيون من البكاء» ـ الخبر، فهؤلاء قد تخلّصوا من شبكة هذا البدن العنصري بالرياضات الشرعيّة و المجاهدات النوريّة؛ فهم كأنّهم من جلابيب في أبدانهم لايتعلّقون بها كلّ الركون، فهم في حال حياتهم و مماتهم سواء في عدم الركون إلى القرية الظالم أهلها، أولئك عنها مبعدون.

و لا ريب أنّ هؤلاء الشيعة أشخاص ملكوتيّون و ليس للشيطان سلطان على الذين آمنوا و على ربّهم يتوكّلون. و لايقرب الملعون من سماء الملكوت و إلّا فيتبعه شهاب مبين فيحرقه كما أحرق الغابرين.

الرابع التعليل بأنّ الرّؤيا الصادقة جزء من سبعين جزء من النّبوّة؛ و وجه ذلك أنّ مأخذ الرؤيا الصادقة إنّما هو بعروج الروح الشريفة إلى الملكوت الأعلى الذي هو العالم العرشي. و هذا العالم إنّما نسبته إلى العالم النوري العقلي الذي منه مأخذ النبوّات نسبة الواحد إلى السبعين. و هذا حكم كلّيّ في كلّ سافل بالنسبة إلى العالي. و سرّ ذلك أنّ هذه العوالم حجب كبرياء الأحديّة فكما أنّ أصول الحجب سبعون كذلك الحكم في كلّ واحد من الحقائق الحجبيّة؛ و نعمّا قيل في النظم الفارسي:

---

١. بصائر الدرجات الكبرى، باب فيه خلق أبدان الأئمة ...، ص ٣٤ ـ ٣٩.

دل هر قطره گر بر شکافی　　　برون آید از آن صد بحر صافی

و سرّ ذلك السرّ اندماج الحقائق بعضها في بعض و كون الكلّ في الكلّ و ناهيك هذا هاهنا. و للّه الحمد في الآخرة و الأولى.

تذنيب[1]

بقي هاهنا إشكال عويص قد شاع في ألسِنَة الناقدين للغالي و الرخيص و هو أنّه هَبْ أنّ الملعون لايتصوّر بصورة النبيّ صلّى الله عليه و آله، و لايتمثّل بصورة الأئمّة عليهم السّلام و شيعتهم رضوان الله عليهم، لكن لِمَ لايجوز أن يتراآى الملعون بصورة من الصور غير الصّورة التي لهم عليهم السلام للذين لم‌يروهم كالذين فى زماننا هذا، و أوهمهم أنّي رسول الله صلّى الله عليه و آله أو واحد من أوصيائه عليهم السّلام، أو من شيعتهم؟ و لايندفع ذلك بما ذكرتم من الوجوه؛ فلا بدّ في دفع ذلك من بيان وافٍ و دواء شافٍ.

أقول: ـ و من الله العون ـ أمّا أوّلاً، فإنّه يمكن أن يكون ذلك من أنحاء التمثّل بالصورة بأن يشمل التمثّل ما هو بالادّعاء أيضاً، لأنّ النبوّة و الخلافة حمى الله تعالى، و الحائم حول الحمى أوشك أن يدخل فيه فالادّعاء المذكور من حوالي الحمى.

و أمّا ثانياً، فإنّه ربما يكون هذا القول من الشيطان موجبا لاحتراقه بالشهب الثاقبة المانعة عن سماء الملكوت لأنّ ذلك نوع اقتراب من تلك السماء فهذا الملعون مرجوم من القرب مطلقا من فلك النبوّة المحمديّة صلّى الله على صادعها و آله.

يؤيّد ذلك ما ورد أنّ طرد الشياطين من استراق السمع و اختطاف الخطف إنّما وقع في بعثة سيّدنا خاتم النبيّين صلّى الله عليه و آله[2] و يكون ذلك من جملة خواصّه التي امتاز بها عن الأنبياء و المرسلين و الله أعلم بحقائق[3] تنزيله.

---

۱. تذنيب: بياض في ج.
۲. راجع: مناقب آل أبي‌طالب، ج ۱، فصل في مولده، ص ۳۱
۳. بحقائق : ـ م.

الحديث الثامن عشر

في كتاب تحف العقول[1] للشيخ أبي محمد الحسن بن علي بن شعبة رضي الله عنه، بإسناده عن مولانا الشهيد الحسين بن علي صلوات الله عليهما في خطبة له عليه السّلام:

أيّها الناس اتّقوا هؤلاء المارقة الذّين يشبّهون الله بأنفسهم يضاهئون قول الذين كفروا من أهل الكتاب بل هو الله ليس كمثله شيء و هو السميع البصير لاتدركه الأبصار و هو اللطيف الخبير.

استخلص الوحدانيّة و الجبروت، و أمضى المشيّة و الإرادة و القدرة و العلم بما هو كائن.

لا منازعَ له في شيء من أمره، و لا كفوَ له يعادله، و لا ضدَّ له يبارعه[2]، و لا سَمِيَّ له يُشابهه، و لا مثل له يشاكله[3].

و لاتَجري عليه الأحوالُ و لاتَنزِل عليه الأحداثُ.

و لايَقدِر الواصفون كُنهَ عظمته، و لايَخطُر على القلوب مبلغُ جبروته، لأنّه ليس له في الأشياء عديلٌ، و لاتُدركه العلماءُ بألْبابِها، و لا أهلُ التفكير بتفكيرهم إلّا بالتحقيق إيقاناً بالغيب، لأنّه لايُوصَف بشيء من صفات المخلوقين.

و هو الواحد الصمد، ما تُصوِّر في الأوهام فهو خلافه.

---

١. تحف العقول، قسم الأحاديث المنقول عن الإمام الشهيد الحسين بن علي، ص ٢٧٧.

٢. يبارعه: ينازعه (تحف العقول). ٣. يشاكله: + لاتتداوله الأمور (تحف العقول).

ليس بربٍّ مَنْ طُرِح تَحْتَ التَّلاع[١]، و معبودٍ من وُجِد في هواء أو غير هواء.

هو في الأشياء كائنٌ لاكينونةَ محظورٍ بها عليه، و من الأشياء بائن لا بينونةَ غائبٍ عنها.

ليس بقادر مَن قارَنَه ضدّ أو ساواه ندّ. ليس عن الدّهر قِدَمُه، و لا بالناحية أَمَمُه.

احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار. و عمّن في السماء احتجابُه كمن في الأرض.

قربُه كرامته، و بُعده إهانته.

لاتَحلُّه «في»، و لاتُوقِّته «إذ» و لاتُؤامِره «إن».

عُلوّه من غير توَقُّلٍ، و مَجيئُه من غير تنقُّلٍ.

يُوجِد المفقودَ و يَفقِد الموجودَ. و لاتجتمع لغيره الصفتان في وقت.

يصيب الفكرُ منه الإيمانَ به موجوداً و وجود الإيمان لا وجود صفة.

به توصف الصفات لا بها يوصف، و به تعرف المعارف لا بها يعرف.

فذلك الله لا سميّ له سبحانه ليس كمثله شيء و هو السّميع البصير.

بيان ما ينبغي أن يذكر في تحقيق مقامات هذا الخبر الشريف الذي قصم ظهور الملحدين في صفات الله تعالى و العادلين عن المحجّة البيضاء على ما ظهر لنا بعون الله تعالى من بركات أسراره:

اعلم أنّ «المارقة» هم الذين مرقوا عن الدين الحنيف الذي عليه أرباب اليقين و خرجت رقابهم عن ربقة التمسّك بالحبل المتين كما خرج السهم من الرمية إلى جانب آخر. و بذلك سمّيت الخوارج بـ«المارقة».

---

١. التلاع: البلاغ (تحف العقول).

كذلك المشبّهة خرجوا من الدين و أخرجوا رقابهم عن ربقة المسلمين.

ثمّ إنّ المشبّهة طوائف:

إحداها المجسّمة، منهم الحنابلة، حيث زعموا الله على صورة أمردٍ. و خرافاتهم في ذلك أكثر من أن تحدّ.

و الثانية من ذهب إلى أنّه تعالى جسم صمديّ نوريّ.

و الثالثة مذهب أنّه صورة يترجم عنها بالفارسيّة «پيكر».

و الرابعة من قال بزيادة الصفات سواء قامت بذواتها أو بالذّات.

و الخامسة من حسب أنّ في آدم أو بني آدم جزء من الألوهيّة أو سنخاً منها.

السادسة من زعم من المتصوّفة أنّه تعالى هو الوجود المطلق المنبسط على هياكل الماهيات. و من زعم منهم أنّه الوجود بشرط لا و اللّابشرط، أمره الفائض على الكلّ و بشرط شيء معلولاته، و كذا من زعم عكس ذلك في الأولين.

السابعة من اعتقد أنّه الوجود الحقّ الحقيقيّ الغير المتناهي في الشدّة و أنّ وجودات الممكنات مراتب حقيقة الوجود من الأشدّ فالأشدّ إلى ما لا أضعف منه.

الثامنة من ذهب إلى عينيّة الصّفات بأيّ معنى اعتقده مع اشتراكها لصفات الخلق في المعنى.

التاسعة من تخلّص عن ذلك، لكن زعم اجتماع تلك المعاني المخالفة لصفات الخلق في ذاته تعالى سواء كان بطريق العينيّة أو الزّيادة. و هذا و أكثر ما سبق عليه من نظائره من القول بالمعاني المتّفق عليه امتناعه على الله تعالى و المجمع عليه على استحالته. و إن تصفّحتَ المذاهب و الآراء وجدت تحت واحدة من هذة التسعة مع عدم حصر المذاهب في ذلك و لذا قال تبارك وتعالى: ﴿و ما يؤمِن أكثرُهم باللّه إلّا و هُم مُشركون﴾[1] أعاذنا الله من أنحاء الشرك و أنواعه.

قوله عليه السّلام: «يضاهئون قول الذين كفروا من أهل الكتاب» اقتباس من

---

١. يوسف: ١٠٦.

القرآن[۱] و زيادة قوله: «من أهل الكتاب» منه عليه السّلام أي المشبّهون مع تخالف أصنافهم في تشبيه الله بأنفسهم يشبّهون أهل الكتاب من اليهود و النصارى في إثباتهم الابن لله سبحانه. و ذلك لأنّ من شبّه اللهَ بخلقه في أمر من الأمور ـ أيّ أمر كان من ذات أو صفة أو فعل ـ مع القول بالسببيّة فقد لزم منه القول بالأبوة و البنوّة لا محالة، و لاينفعه عدم التصريح بذلك أو عدم اعتقاد ذلك، فإنّ اللوازم العقليّة لاتنفكّ عن ملزوماتها و يصير في الآخرة عليه وبالاً و يكون نصب عينه يوم الجزاء؛ و يقال لهم: أين شركاؤكم الّذين كنتم تشاقّون فيهم و تجادلون أهل الحقّ عليهم.

ثم إنّه عليه السّلام أبطل كافّة أقاويل المشبّهين بدليل عامّ. و بعد ذلك يكرّ على كلّ واحد من تلك الآراء الباطلة على ما هو طريق المحاجّة و سبيل الهداية.

فقوله عليه السّلام: «ليس كمثله شيء» إلى قوله عليه السّلام: «السميع البصير» هو الدليل العامّ.

بيان ذلك: أمّا على تقدير كون الكاف زائدة فظاهر في نفي المثل و الشبه على الإطلاق؛ و أمّا على تقدير عدم الزيادة فإنّه و إن أثبت المثل و كان[۲] تشبيهاً و ذلك لسلطان الوهم على العقل في هذه النّشأة، فإنّه كلّما جرّد العقل شيئاً من الغواشي و اللوازم و الصفات و بالغ في ذلك كمال المبالغة في نفي الجهات و الحيثيّات فالوهم يلبّس عليه و يتصوّر موجوداً مّا في الخارج مشخّصا مفارقا عن غيره منزّهاً عن سمات الجسمانيّة و جهات العقليّة و ذلك هو التشبيه؛ لكن لمّا وقع على تقدير عدم الزيادة نفي المماثلة عن المثل فهو يوجب نفي المماثل عن نفسه بالطريق الأولى.

و كذا وقع هذا التشبيه مع التصريح بنفسه[۳] في قوله: «و هو السّميع البصير» لأنّهما يطلقان على الخلق أيضا لكن تقدّم الضمير يوجب الحصر، فنزّه عن المشاركة مع الغير؛ فتبصّر!

و قوله عليه السّلام: «و لاتدركه الأبصار و هو اللّطيف الخبير» ردّ للمجسّمة

---

۱. التوبة: ۳۰: (يضاهئون قول الذين كفروا من قبلُ قاتلهم الله أنّیٰ يؤفكون).

۲. وكان: فكان ج.

۳. بنفسه: بنفيه ج.

الظاهريّة حيث يقولون: إنّه يجئ في ليالي الجمعة في صورة أمرد على حمار. و في الخبر: إنّ معناه «لا تدركه أبصار القلوب فضلاً عن أبصار العيون» ثمّ وصف بأنّه «اللّطيف» الذي بطن خفيّات الأمور و دلّت عليه أعلام الظّهور، و «الخبير» الّذي لايخلو ذرّة من نوره و لايعزب عن علم خبره مثقال ذرّة، فكيف يمكن أن يرى ربّنا بهذه اللّطافة حيث لايحدّ بحدّ إلّا و هو فوقه أضعاف مرّة.

قوله عليه السّلام: «استخلص الوحدانيّة و الجبروت» أي جعلهما خالصَين لنفسه مختصَّين به لايشركه فيهما أحد.

و المراد بـ«الوحدانيّة» إمّا الوحدة الحقيقيّة التي ليس لها ثان و هي الوحدة الغير العدديّة الّتي لاتنثلم بالكثرة ـ أيّة كثرة كانت ـ بل تجمع الكثرات و يستهلك عندها الأعداد كما في الصّحيفة السّجاديّة من قول مولانا زين العابدين عليه السّلام[1]: «لك وحدانيّة العدد».

و إمّا الوحدة المطلقة الجامعة لرمّة الوحدات بمعنى أنّ الوحدة في أيّة مادّة وجدت فهي له سبحانه قد ظهرت بآثارها في تلك المادّة كما الأمر في الوجود كذلك و إنّما الأثنوة و الكثرة للأشياء كما الأمر في الهلاك و العدم فيها كذلك فلا واحد سوى الله تعالى.

أو بمعنى أنّ وحدته عزّ شأنه ظهرت في كلّ شئ إذا نظر في كلّ شئ فهو دالّ على وحدته تعالى كما قيل[2]:

و في كلّ شئ له شاهد يدلّ على أنّه واحد

و قِسْ على ذلك استخلاص «الجبروت» و هو فَعَلُوت من «التجبّر» و هو التّكبّر كما ورد في القدسيّات[3]: «الكبرياء ردائى و العظمة إزاري» فالأوّل باعتبار الذّات و الثّاني من جهة الصّفات.

---

١. الصحيفة السجادية، الدعاء ٢٨.

٢. القائل هو أبو العتاهية، كما في الأنوار الزاهية في شرح ديوان أبي العتاهية، ص ٧٠ و أوله:

ألا إنّنا كلنا بائد و أيّ بني آدم خالد

٣. بحار الأنوار، ج ٧، ص ١٩٢.

و قد يطلق «الجبروت» على ما فوق مرتبة «الملكوت» و مرجعه أيضا إلى ما ذكر من أنّه مرتبة الألوهيّة، كما الملكوت لعالـَم الربوبيّة. و فيهما استعمالات أخر كما لايخفى على المتتبّع.

و بالجملة، فاستخلاص الوحدانيّة ردٌّ على من زعم التكثّر في الذّات باعتبار عينيّة الصّفات و تخالف المفهومات و اختلاف الحيثيّات و الجهات على ما زعموا. و استخلاص الجبروت دفع لما يتوهّم بل يلزم من تلك الآراء من مشاركة الخلق له تعالى في مصداقيّة تلك المعاني؛ و إن كان المصداق هنا هي الذّات بذاتها و في غيرها غيرها.

و قوله عليه السّلام: «أمضى المشيّة» إلى قوله: «بما هو كائن» حيث عدّى «الإمضاء» بالباء أعطى أنّ المراد بذلك أنّه تعالى أظهر هذه الصّفات الكماليّة في الأشياء الكائنة عنه سبحانه بأن جعلها مظاهر لتلك الكمالات و مجالي لهذه الصّفات و هذا أحد معاني إثبات الصفات مع إبطال العينيّة و الزيادة، كما روى عن الصادقين من أهل بيت العصمة صلوات الله عليهم[۱]: «هل هو عالم قادر إلّا أنّه وهب العلم للعلماء و القدرة للقادرين»؛ فتبصّر!

و إن جعلت الباء بمعنى «في» فالمعنى جعل ما هو كائن على وفق المشيّة و أخواتها فيكون معنى آخر لما قلنا قريبا من الأوّل و هو أنّ كونه تعالى عالما قادراً شائياً مريدا هو أنّه خلق الأشياء بحيث إذا نظر إليها بالعقل السالم من الشبه و التسويلات علم بالاضطرار أنّها ظهرت من علم و قدرة و مشيّة و إرادة و غير ذلك من الصّفات الكماليّة؛ و بذلك خرجت إلى الوجود و ظهرتْ في مرتبة الشهود. و هذا معنى دقيق شريف لإثبات الصفات و نفي ما يقولون من التمويهات و هذا مراد من قال: «التّوحيد نفي الصّفات و إثبات المثمرات» و هذا المعنى أيضا يظهر من مطاوي أخبار أهل البيت عليهم السّلام في مواطن كثيرة لمن تتبّع آثارهم على بصيرة و ترك تقليد الآباء في سلوك طريق المعرفة.

---

۱. شرح مسألة العلم للخواجه نصير الدين الطوسي، ص ۴۳؛ جامع الأسرار للآملي، ص ۱۴۲.

ثمّ اعلم أنّ كلّ ما يحكم عليه بالتشبيه بشئ فهو منازع له مخاصم إيّاه لأنّه إمّا أن يكون بالمخالفة أو المناسبة و في كلّ منهما يطلب أحد الطرفين مقام صاحبه إمّا بالإبطال أو باستيفاء تلك الدرجة التي لصاحبه و لذلك عقّب عليه السّلام قوله: «لا منازع له فى شئ من أمره» بنفي الكفو و الضّدّ و المسمّى و المثل.

بيان ذلك: إنّ التشبيه إمّا لأنّ ذلك الشيء مشارك له تعالى أو مبائن له، و المشارك إمّا مشارك له سبحانه في الحقيقة أو في الصّفات الكماليّة، و الصّفات إمّا صفات حقيقيّة أو غيرها. و هذا التقسيم و إن كان يظهر من أمره أنّه غير حاصر لكن بعد التأمّل التامّ لايخرج شئ من حيطته لأنّ مفاسد المركّب من أمرين أو أزيد يرجع إلى مايلزم على المفرد.

و بالجملة، فالأوّل يعبّر عنه بـ«الكفو»، و عن الثّانى بـ«الضّدّ» على المعنى الأعمّ، و عن الثّالث بـ«السميّ» كما قال تعالى: ﴿هل تعلم له سَميّا﴾[1] بعد ما ذكر الاسم «الرحمن»، و عن الرّابع بـ«المماثل»؛ فليس له تعالى كفو يعادله و يساويه في الحقيقة لأنّه مع فرض التساوي يصحبهما كلّ ما لتلك الماهية فيرتفع الاثنينيّة و إلّا وقعت الحاجة إلى الفارق.

و كذا ليس له عزّ شأنه ضدّ يبارعه بالباء الموحّدة أي يغالبه، من قولهم: «برع الرّجل صاحبه»: إذا غلبه، لأنّ شأن الضّدّ ذلك وإن لم يقع قطّ.

و كذا لا سميّ له تعالى يشابهه في صفاته الحقيقيّة و كمالاته الذّاتيّة حيث لايطلق على غيره اسمه الخصيص به عزّ شأنه كالاسم «الله» و «الرحمن» لا في الجاهليّة و لا في الإسلام. و مفاسد الاشتراك في الصفات الذاتيّة حسبما يصطلحونها قد سبقت الإشارة إليها مع أنّا قد بسطنا القول في ذلك في بعض مسفوراتنا.

و كذا لا مثل له في صفاته الغير الحقيقيّة كالخالقيّة و الرّازقيّة و إلّا لتفرّد كلّ بما خلقه و رزقه و لبطل هذا التدبير والنظام حيث يرى من ارتباط الكلّ بالكلّ حتى أنّ الكلّ بمنزلة شخص واحد بأعضائه و قواه تامّ الخلقة مؤتلفا تأليفاً طبيعيّا مرتبطاً

---

١. مريم: ٦٥.

ارتباطاً حقيقيّا منتظما في رباط واحد، كما قيل: إنّ استحالة الخلأ و امتناع خلوّ الأجسام المستقيمة الحركات عمّا يحدّدها يدلّ على التلازم بين العلويّات و السّفليّات؛ و امتناع قيام العرض بذاته و خلوّ الجوهر عن الأعراض يوجب التلازم بينهما، و اللزوم والتلازم ممّا يجب فيهما الإنتهاء إلى علّة واحدة و الأمور العالية عن الأجسام هي وسائط الفيوضات ممّا فوقها على ما تحتها؛ فالأجسام و الجسمانيّات و الأمور العالية عن الموادّ ينتهي إلى واحد هو[١] القيّوم للكلّ؛ فثبت أنّ العالم شخص واحد يدبّره مدبّر واحد بلا شريك.

و إلى هذه المفاسد الثلاثة للشّقوق الأربعة أشار مولانا أبو إبراهيم موسى بن جعفر عليهما السّلام في دعاء روى عنه صاحب المهج رضى الله عنه حيث قال عليه السّلام: «و لو كان لك شريك لتشابه علينا» إشارة إلى رفع الأثنوة ﴿و لَذهبَ كلُّ اِلٰهٍ بما خَلق﴾[٢] إشارة الى مفسدة السميّ والمثل ﴿و لَعَلا بعضُهم على بَعض﴾[٣] إشارة إلى بطلان الضدّ. و لإبطال هذه الشقوق براهين قاطعة بحمد الله، لكن أردنا تطبيق ذلك على ماورد في آثارهم ليكون تفسير كلامهم بما روي من أخبارهم عليهم السّلام فاكتفينا بذلك لذلك.

و قد صرّح بعض أهل الحقّ من العرفاء و المتألّهة من الحكماء بأنّ العالم بأجسامه المختلفة و قواه المتفنّنة و الأفاعيل المتبائنة شخص واحد مركّب من نفس واحدة هي النفس الكلّ، و أعضاؤه متشابهة و غير متشابهة، و قوى و فواعل متفاوتة يستبق بعضها ببعض و ينتفع بعضها من بعض انتفاعا محسوسا و معقولا، يدلّ على أنّ مدبّرها و مبدعها و ممسكها من الزوال و الانفصام واحد؛ فكما أنّ العقل الصريح يحكم بأنّ المدبّر في زيد مثلا أمر واحد مع تفنّن قواه و تخالف أفاعيله، كذلك الفطرة السليمة تحكم بأنّ صانع العالم بجميع أجزائه واحد حقّ بلا شريك و إلّا لبطل هذا الاتّساق و الانتظام و انفصم ذلك الإحكام و النظام؛ ولو كان فيهما ـ و لعلّهما سماوات

---

١. هو: هي ج.
٢. المؤمنون: ٩١.
٣. نفس الآية.

العلويّات و أراضي السّفليّات ـ آلهة غير الله لفسدتا.

و ممّا يجب أن يعلم هناك هو أنّ للعالم جهة وحدة حقيقيّة و جهة كثرة غير خفيّة و إنّما ذلك يرجع بالإجمال و التفصيل؛ فإذا نظر إلى النظام الجملي و الوحدة الشخصيّة الّتي سبق ذكرها فهو مستند بالذّات إلى الواحد الحقيقي الذي لاكثرة فيه بجهة من الجهات؛ و يظهر أنّ علّته الفاعليّة بعينها هي العلّة الغائية و هو ـ جلّ مجده ـ منتهى العلل المادّيّة و الصوريّة و قيّوم سماوات الحقائق العالية وأرض المكوّنات السافلة ومُمسكهما من أن تزولا.

فقد ورد في أدعية أهل البيت عليهم السلام للإشارة إلى ما قلنا تلويحات شريفة: منها[1]: «أنت الله نور السماوات والأرض، و أنت الله زين السماوات و أنت الله جمال السّماوات والأرض وأنت الله قوام السماوات و الأرض» و أنّه تعالى «غاية الغايات ونهاية الطلبات» فافهم[2].

قوله عليه السّلام: «لا تجرى عليه الأحوال»: جريان الأحوال على الشيء هو تحوّله من حال الى حال. و هذا إنّما يكون من حدوث شيء فيه أو نزوله عليه بعد شيء و لذلك عقب ذلك بقوله: «و لاتنزل عليه الأحداث» و ذلك يستلزم التغيّر و الانفعال و الإمكان ـ سبحانه وتعالى عن ذلك ـ و بالجملة، ردٌّ على القائلين بقيام الصفة بالذّات من المعتزلة القائلين بالأحوال، و الأشاعرة القائلين بالزيادة، و نفيٌ لتوهّم كون المرادات المتفاوتة توجب التفاوت في الذات سواء كانت الإرادة مأخوذة من صفات الذات ـ كما عليه جمهور الحكماء و أكثر المنسوبين إلى التألّه و التحقيق من أهل الإسلام ـ أو مأخوذة من صفات الفعل كما عليه أهل الحقّ من مُقتفي آثار أهل

---

١. بحار، ج ٨٧، ص ٢٠٣.

٢. فالنّور اشارة إلى العلّة الفاعليّة بناء ـ على طريقة الإشراق ـ و الجمال و الزين إلى كونه منتهى العلل الصوريّة و العوالم إلى منتهى العلل المادّيّة و ممكن أن يحمل الجمال على الصورة والزين على الغاية أو بالعكس بأذني عناية وللتّصريح بذلك ذكرنا غاية الغايات فتدبّر. منه طاب ثراه.

بيت العصمة[۱] صلوات الله عليهم.

قوله عليه السّلام: «و لايقدر الواصفون كنه عظمته» ردٌّ على من خاض في صفاته تعالى بالعينيّة والزيادة وادّعى معرفة ذلك: أي لايصف الواصفون كنه عظمته في صفاته فضلاً عن كبرياء ذاته، لأنّه كلّما بالغوا في تقدّس أسمائه و علوّ صفاته فهو سبحانه فوق وصف الواصفين بما لا يتناهى؛ و لأنّ الوصول إلى كنه الشيء فرع الإحاطة به، لأنّ العلم بالشيء بطريق الكنه لابدّ أن يكون بحصول ذاته للعالِم و هو منحصر في حصول الشيء لنفسه ـ مع تجرّده ـ أو لعلّته و لايتصوّر شيءٌ منهما للممكن بالنظر إلى الحقّ تعالى شأنه؛ فإذن ﴿لايحيطون بشيءٍ من علمه إلّا بما شاء﴾[۲] أي بالقدر الذي شاء وأخبر هو سبحانه من كمالاته و هو أيضا على ما أخبَرَنا في كتابه بألسِنَة تراجمة وحيه من دون تصرّف لعقولنا فيه.

و قوله عليه السّلام: «و لايخطر على القلوب مبلغ جبروته»[۳] ردٌّ على من تفكّر في ذاته تعالى إذ الجبروت كثيراً ما يستعمل في مرتبة الأحديّة الصّرفة بجبرها الذّوات بالاستهلاك، و قهرها الأشياء بالوصول إلى هناك.

و قوله عليه السّلام: «لأنّه ليس له في الأشياء عديل» دليل على ذلك:

بيان ذلك على ما قيل: «إنّك إذا راجعت وجدانك علمت أنّك لاتعرف الغائب بالشاهد. معناه أنّ كلّ ما سألت عن كيفيّته فلا سبيل إلى تفهيمك إلّا أن يضرب لك مثال من مشاهداتك الظاهرة بالحسّ أو الباطنة في نفسك بالعقل.

فإذا قلت: كيف يكون الأوّل تعالى عالما بنفسه؟

فجوابك الشافي أن يقال كما تعلم أنت نفسك فتفهم.

و إذا قلت: كيف يعلم بعلم واحد بسيط سائر المعلومات؟

---

۱. في هذا المعنى روايات منها ما في التوحيد، باب المشيئة و الإرادة، ص ۳۳۸: «قال الرضا عليه السلام: المشية و الإرادة من صفات الأفعال»؛ الكافي، باب الإرادة أنّها من صفات الفعل...، ص ۱۰۹. و في آخر هذا الباب بيان من الكليني في الفرق بين صفات الذات و صفات الفعل.

۲. البقرة: ۲۵۵.

۳. و لايخطر ... جبروته: و لايتصور شيء منهما للممكن بالنظر إلى الحق تعالى شأنه فإذن ج.

فيقال: كما تضرب جواب مسألة دفعة واحدة من غير تفصيل ثمّ تشتغل بالتفصيل.

و إذا قلت: كيف يكون علمه بشيءٍ[1] مبدأ وجود ذلك الشيء؟

فيقال: كما يكون توهّمك السّقوط عن الجذع[2] مبدءاً للسّقوط.

و إذا قلت: كيف يعلم الممكنات كلّها؟

فيقال: يعلمها بالعلم بأسبابها كما تعلم حرارة الهواء في الصيف بمعرفتك تحقيقا بأسباب الحرارة.

و إذا قلت: كيف ابتهاجه بكماله؟

فيقال: كما يكون ابتهاجك إذا كان لك كمال تتميّز به عن الخلق و استشعرت ذلك الكمال.

و بالجملة، فالمقصود أنّك لاتقدر أن تفهم شيئا من الله إلّا بالمقايسة على نفسك. نعم، تدرك عن نفسك أشياء تتفاوت بالكمال و النقص فتعلم من هذا أنّ ما فهمته في حقّ الأوّل تعالى أشرف و أعلى ممّا فهمته في حق نفسك فيكون ذلك إيمانا بالغيب مجملاً؛ والّا فتلك الزيادة التي توهّمتها لاتعرف حقيقتها، لأنّ مثل تلك الزيادة لايوجد في حقّك؛ فإذا كان للأوّل أمر ليس له نظير فيك فلا سبيل لك إلى فهمه ألبتّة و ذلك هو ذاته فإنّه وجود بلاماهية هو منبع كلّ وجود.

فإذا قلت: كيف يكون وجود بلا ماهية؟

فلايمكن أن يضرب لك مثال من نفسك فلايمكنك إذن فهم حقيقة الوجود بلا ماهية» ـ انتهى كلامه.

و هذا التحقيق و إن كان مبنيّاً على ما استقرّ عليه رأيهم من إطلاق الوجود بلا ماهية على حقيقة الأوّل تعالى، إذ يرد عليه أنّه إذا لم‌يكن للأول تعالى نظير فكيف تحكم بأنّه وجود بلا ماهية؟ و الدليل من أيّ طريق كان إنّما دلّ على أنّه موجود.

غاية ما في الباب لأجل أن يستخلص من مفاسد زيادة الوجود و موانع كونه تعالى شيئاً ذا وجود و غير ذلك من المحذورات صحّ القول بأنّه موجود لا

---

١. بشيء: بالشيء ج.	٢. الجذع: الجدار ج.

كالموجودات و شئ لا كالأشياء. و من أين انحصر القول بكونه سبحانه وجوداً و من أين ظهر أنّه وجود مع أنّه لم يرد في الأخبار و الآثار عن أهل البيت عليهم السّلام إطلاق لفظ «الوجود» عليه تعالى، و قد ورد أنّه «علم كلّه قدرة كلّه» و في هذا أقوى دلالة على المنع من إطلاق لفظ «الوجود» على الله تعالى إذ لو صحّ لكان هذا أولى في مقام التّمدّح و التمجّد لله سبحانه، لأنّه كما قيل: و هو الأصل و سائر الكمالات و الصّفات تابعة للوجود.

و أيضا، هذا الكلام مبنيّ على أصولهم من ثبوت الصّفات و كونها عين الذات و اشتراكها بين الأوّل تعالى و سائر الماهيات، و ذلك ليس عند أهل الحقّ كما عرفت بسديد و أنّ الحقّ في ذلك بمعزل بعيد؛ و إنّما أردنا من ذكر كلام هذا القائل تأييد ما هو الحقّ من أنّ ما لا عديل له في الوجود لايمكن معرفته إلّا بالمقايسة المحضة سواء كان في الذات أو في الصفات؛ على أنّ ذلك معرفة ناقصة إقراريّة محضة و لا سبيل إلى ماوراء ذلك لأحد؛ فمن ادّعى خلاف ذلك فقد جهل بربّه.

قال بعض العرفاء: «إنّ العلم بكنه حقيقة الشيء لايحصل إلّا لنفس ذلك الشيء أو لعلّته، فإنّ حصول الشيء لنفسه و حصوله لعلّته مستلزم للعلم بالكنه و ما عدا هذين الحصولين ـ مثل حصول العلّة للمعلول أو حصول شيّ بصورته ـ فليس حصولاً لكُنْه تلك الحقيقة حقيقةً بل الحصول الحقيقي المستلزم لمعرفة الكنه إمّا حصول الشيء لنفسه أو حصوله لعلّته» ـ انتهى.

ثمّ إنّه عليه السّلام لمّا أبطل الاكتناه بصفاته و الاطّلاع على كُنه ذاته و سدّ الطرق إلى ذلك بالوجوه الممكنة إلى تعرّف الذوات و الحقائق، و إذ لا وجه له سبحانه حتى يمكن العلم به تعالى من ذلك الوجه لخلقه، كان لسائل أن يسأل: فما الطريق إلى معرفته عزّ شأنه حيث أمَرَنا بمعرفته و كلَّفَنا بعبادته[1] من طريق العقل و النقل و قد قال سبحانه: ﴿و ما خلقتُ الجِنَّ و الاِنسَ اِلّا ليعبدون﴾[2] و هي فرع المعرفة و قد ورد

---

١. بعبادته: بعيادته ج.

٢. الذاريات: ٥٦.

أنّ المعنى «ليعرفون»[١] و في القدسيّات[٢]: «كنت كنزا مخفيّا فأحببتُ أن أعرَف فخلقت الخلق لكي أعرفَ» إلى غير ذلك من الآثار؟ ذكر عليه السّلام ما يرشد إلى سبيل المعرفة بطريق الحصر مع نفي إحاطة العقول[٣] و منع الأفكار عن الوصول إليه جلّ جلاله فقال: «و لا تدرك العلماء بألبابها» أي بخالص عقولها عن شوائب الشّبه و الشّكوك، «و لا أهل التّفكير بتفكيرهم» في استنتاج المقدّمات الذى هو طريق الأفكار و العقول و ملاحظة الفروع و الأصول، لأنّه سبحانه في الغاية القصوى و فوق ما لايتناهى بما لايتناهى و لايندرج تحت حكم من الأحكام و لا هو شيّ خاصّ أو عامّ فلايمكن أن يحكم عليه أو يحكم به فلا مجال لوصول العقول و الأفكار من الطرق التي لها في معرفة الأشياء «إلّا بالتّحقيق إيقانا بالغيب» أي إلّا بالاضطرار بأنّه لابدّ في خروج تلك الماهيات الممكنه الهالكة بذواتها الباطلة من حيث أنفسها من حقّ قيّوم بذاته محقّق بجميع الحقائق يخرجها من القوّة المحضة و العدم الصريح إلى الفعليّة و التماميّة و الوجود و الشهود؛ و هذا هو الايمان بالغيب و الايقان الذي ليس فيه ريب؛ و هو المراد في الأخبار بـ«الايمان الإقراري».

و نعمّا قيل قريبا من هذا: إن كانت العلّة الأولى متّصلة بنا لفيضه و كنّا غير متّصلين به إلّا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض فيجب أن لاينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له» ـ انتهى.

و قال المحقّق السّهروردي: «الباريّ جلّ مجده أجمل الأشياء و أكملها لأنّ كلّ جمال أو كمال في الوجود فإنّه رشح و فيض و ظلّ من جماله و كماله فله الجمال الأبهى و الكمال الأقصى و الجلال الأرفع و النور الأقهر تعالى و تقدّس عمّا يقول الجاهلون علوّا كبيرا، فهو محتجب بكمال نوريّته و شدّة ظهوره. و الحكماء المتألّهون و العارفون يشاهدونه لا بالكُنه لأنّ شّدة ظهوره و قوّة لمعانه و ضعف ذواتنا المجرّدة النوريّة يمنعنا

---

١. التفسير الكبير للفخر الرازي، ج ٢٨، ص ٢٣٤.

٢. لم أعثر على نصه في الكتب الروائي المشهور حتى الكتب التي في القدسيات و نقلنا كلام السيوطي و ابن عربي سابقاً في شأن الحديث.

٣. العقول: العقل ج.

عن مشاهدته بالكنه كما منع شدّة ظهور الشّمس و قوّة نورها أبصارنا عن اكتناهها لأنّ شدّة ظهورها حجابها فنحن نعرف الحق الأوّل تعالى و نشاهده لكن لانحيط علما كما ورد: ﴿و لايحيطون به علماً﴾[1] ـ انتهى.

و لعلّ مراده أنّ الذي يمكن للنفوس المتألّهة من مشاهدته تعالى هو أنّ ذلك إنّما يتأتّى من وراء حجاب هو ذواتهم، حتى أنّ الصّادر الأوّل لايشاهده إلّا بمشاهدة نفس ذاته المفاضة منه تعالى، و يكون شهوده الحقّ بسبب شهود ذاته و بحسب نفسه لا بحسب ما هو المشهود عليه.

و يؤيّد ذلك ما قال بعضهم في تحقيق الحجب النوريّة و الظلمانيّة أنّها عين العالِم، و العالِم عين الحجاب على نفسه، أي الحاجبُ نفسَه عن شهود الحقّ. و إن كان العالِم عين الحجاب فهو يدرِك نفسَه بلا حجاب و يدرك الحقّ من وراء الحجاب، فلايدرك العالِمُ الحقَّ إدراكا يماثل إدراكَه نفسه، فإنّ إدراكه نفسه ذوقي شهودي من غير حجاب، و إدراكه الحقّ من وراء الحجاب فلايزال العالِم في حجاب أي في حجاب تعيّنه و إنيّته عن إدراك الحقّ، لايرتفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم يصره مانعاً عن الشهود و لم‌يبق له حكم فيه. و إن أمكن أن يرتفع تعيّنه عن نظر شهوده و لكن يكون حكمه باقياً فيه و يكون بحسبه لا بحسب ماهو المشهود عليه فلا يرتفع الحجب بالكلّيّة» ـ انتهى.

و هذا هو المراد من قوله عليه السّلام بـ «التحقيق» أي بأنّ الحقّ هو الحقّ و هو الحقيق بالتحقق ممّا نرى من وجود الأمور الهالكة الباطلة و هو الايمان بالغيب و الإيقان بأنّه الحق تعالى و ما سواه ممّا ظهر في الكون هو الباطل[2] حين وجوده و شهوده؛ فتبصّر!

و قوله عليه السّلام: «لأنّه لايوصف بشيءٍ من صفات المخلوقين» استدلال على

---

١. طه: ١١٠.

٢. و نعمّا قيل:

كلّما في الكون وهم أو خيال   أو عكوس في المرايا أو ظلال

منه طاب ثراه م.

عدم إدراك العقول و الأفكار له تعالى و استحالة وصولها إليه جلّ و علا إلّا القـدر الذي ذكره عليه السّلام من الإيقان بالغيب و الإقرار بأنّه الحقّ الثّابت بذاته.

و ذلك لأنّ ضوابط معرفة الحقائق تنحصر في طريقَي التحليل و التّركيب و قواعد الإذعان بالمطالب إنّما هي من سلوك سبيلَي الإنّ و اللِّمّ على ما هو المقرّر في صناعة الميزان. و هذه الطرق كلّها يجمعها كون المطلوب تحت مفهوم من الأمور العامة التي تعرض الوجود بما هو شيءٌ على ما حققنا في بعض مسفوراتنا العقليّة؛ و الله سبحانه منزّه عن كونه تحت حكم من هذه الأحكام لأنّه سبحانه موجود لا كالموجودات و شيءٌ لا كالأشياء؛ على أنّ التحليل و التركيب إنّما يتأتّى فيما له المقوّمات أو العوارض.

و طريق «اللِّمّ» في حقّه تعالى مستحيل و لاتسمع بما يقول بعضهم ـ و تبجّح به ـ أنّ النظر في الوجود و إثبات المبدأ بذلك تنبيه باللِّم؛ و ذلك لأنّا قد برهنّا على عدم عروض الوجود له تعالى لا ذهنا و لا خارجاً، على أنّ محقّقيهم أيضاً صرّحوا بذلك حيث قالوا: وجوده تعالى مبائن لسائر الوجودات، و ليس هو تعالى محلّا للعوارض؛ و التّخصيص في القواعد العقليّة ليس طريق البارعين.

قال بعضهم ـ وهو من أجلّة المتألّهين في الحكمة المتعالية ـ «إنّ الأسامي كلّها إذا أطلقتْ على الله و على غيره لم‌يطلق عليهما بمعنى واحد في درجة واحدة حتى إنّ اسم «الوجود» الّذي هو أعمّ الأشياء اشتراكا لايشمل الواجب و الممكن على نهج واحد بل كلّ ما سوى الله وجوداتها أظلال و أشباح محاكية لوجود الحقّ؛ و مع ذلك ليس إطلاق الوجود على ما سوى الله مجازاً لغويّاً بل مجازاً عرفانيّا عند أهل الله. و هكذا في سائر الأسامي كالعلم و الإرادة و القدرة و غيرها؛ فكلّ ذلك لا يشبه فـيه الخـالقُ الخلقَ. و واضع اللغات إنّما وضع هذه الأسامي أوّلاً للخلق لأنّهـا أسبق للـعقول و الأفهام من الخالق؛ فلهذا وقع السّفر منها إليه» ـ انتهى كلامه.

بقي هنا في سلوك سبيل المعرفة طريق «الإنّ» و هو أيضاً قـياس الغـائب عـلى الشاهد على أنّه لابدّ للممكن الذي هو في ذاته ليسٌ محض من مُخرِج إيّاه إلى الأيس. و هذا مبلغهم من العلم و ظاهر أن لا قدر لهذه المعرفة و «ليس فوق عبّادان قرية» و

لذلك قال الإمام عليه السّلام في آخر الخبر بعد ما سدّ جميع طرق معرفة الأشياء إليه تعالى: «يصيب الفكر منه الإيمان به موجودا» صدق ولي الله عن الله تعالى و تقدّس.

قوله عليه السّلام: «و هو الله الواحد الصمد ما تصوّر في الأوهام فهو خلافه» يمكن أن يكون تأكيداً لنفي وصول الأفكار و امتناع إحاطة عقول ذوي الألباب إليه تعالى. و يظهر لي أنّ قوله عليه السّلام: «و هو الله الواحد الصّمد» دليل برأسه على استحالة تصّور الأوهام إيّاه سبحانه من قبيل تقدّم الدليل على المدلول:

بيان ذلك: إنّه قد ثبت بالبراهين القاطعة أنّه عزّ شأنه واحد وحدة حقيقيّة مقدّسة عن وجوه الكثرة مطلقا و هي التي نقول نحن إنّها وحدة غير عدديّة. و من خواصّ تلك الوحدة أن لا ثاني له بوجه من الوجوه فكلّ ما فرضته ثانيا له فهو هو[١] لا غيره تعالى شأنه.

و أيضاً من صفات تلك الأحديّة البسيطة أنّها صمديّة بمعنى أن لا ماهية للواحد بها و لا قوّة، و لا خرجتْ منه الأشياء، و لا هو خرج من شيْ. و بالجملة، لم‌يكن من شيْ و لم‌يبنْ عن شيْ و لم‌يبن عنه[٢] شئ؛ فإذا كان الأمر على هذا فكلّ ما تصّوره الأوهام سواء على القول بحصول الحقائق في الأذهان أو الأشباح أو على القول بالإضافة سواء كانت إضافة إشراقيّة أو غيرها يكون ثانياً له جلّ شأنه، أمّا على القول بالحصول فظاهر، و أمّا على الإضافة مطلقا فإنّها تستدعي جهة مناسبة بين المتضائفين ـ أيّة مناسبة قيلت[٣] ـ و ليست له تعالى جهة أصلا و إلّا لزم الحدّ فيكون ذلك المتصوّر غيره تعالى و ثانياً له، فهو تعالى بخلاف ذلك كلّه؛ فتبصّر!

قوله عليه السّلام: «ليس بربّ من طُرِح تحت التّلاع» هذه اللفظة بتلك الصّورة وجدت في النسخ، فبعضهم صحّفها بتصحيفات لاطائل في ذكرها، لأنّ وضع هذا المسطور ليس على هذا المنهج. و الذي يخطر بالبال بناء على هذه الصورة أن يكون بالتّاء المنقوطة بنقطتين فوق ثمّ العين المهملة و «التّلاع» بالكسر على ما يظهر من

---

١. اقتباس من كلام السهروردي: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ١، التلويحات، ص ٣٥.

٢. عنه: عن ج. ٣. قيلت: قبلت ج.

القاموس مسائل الماء في النجاف و الصخور حيث يصبّ منها إلى الوادي و لايكون في الصحاري و البراري؛ فعلى هذا كون هذا الربّ تحت التّلاع يشعر بأنّ المراد منه تلك الأصنام المتّخذة من الأحجار التي في مسائل المياه في الجبال لكونها من الأمكنة النّظيفة التي لم‌توطأ أو المتّخذة من الذهب و الفضّة و الجواهر التي توجد كثيراً في تلك المواضع؛ و على هذا يحتمل أن يكون «التّلاع» عبارة عن نفس الأحجار و لفظة «نحت» بالنون و الحاء المهملة و التّاء الفوقانيّة بمعنى المنحوت أي ليس بربّ من هو منحوت الأحجار أي الأحجار المنحوتة.

و يمكن أن يكون «القلاع» بالقاف و العين المهملة جمع «قلع» بالفتح و هو فاس صغيرة و يكون النّحت بالنون و هذا أقرب معنىً لأنّ معناه حينئذ ليس بربّ من هو منحوت بالفاس إذ الأصنام شأنها ذلك كما هو الظاهر.

و ظنّي ـ بل الراجح عندي ـ أنّ هذه اللفظة بالباء الموحّدة و آخرها الهمزة و تلك الهمزة اشتبهت بالعين لكون رأسهما واحداً[1]، فاتّفق في الكتابة زيادة مدة لآخر الهمزة فصارت نصف دائرة فانتسخ بالعين الصحيحة و هذا أقرب لضرورة التسجيع بالهواء في الفقرة النظيرة و «البلاء» بالفتح و المدّ مصدر «بلي الثوب» ـ كرَضِيَ ـ يبلى بلىً و بلاءً. والمعنى ليس بربّ من طرح و وقع تحت الخَلَق بالتّحريك أي تحت مرور الزمان أو تحت الاندراس فيحتاج إلى تغسيل و تجديد. و يمكن أن يكون «البلاء» هنا بمعنى البليّة حيث وقعت المعبودات دون الله تحت الحوادث كلّ بحسب مرتبته في أيّ جوهر أدّعي فيه المعبوديّة و هذه الوجوه غاية ما يمكن أن يقال في هذا المقام و لم‌يصل إلينا من أحد في ذلك شيٌ يقبله ذووا الأفهام.

و الفقرة النظيرة قوله عليه السّلام: «و معبود من وجد في هواء أو غير هواء» عطف على قوله: «بربّ» بحذف «لا» المؤكّدة للنفي أي ليس يليق بالمعبودية من يوجد في هواء كالمعبودات الكائنة في السّفل أو غير هواء كالكواكب و الملائكة. و ليعلم أنّ إطلاق الموصول الذي وضع لذوي الشعور على المعبودات التي بعضها ليس

---

١. واحداً: واحد ج م ع.

من تلك الطبقة إمّا للتّغليب أو على زعم عابديها من أنّها ذوات شعور كما يشعر بذلك قوله تعالى: ﴿يقولون هولاء شفعاؤنا عندالله﴾[١].

ثمّ إنّه عليه السّلام بعد ما نفى كون المعبود مصنوعا معرضا للتغيير و الفساد، محاطا بشيئ مطلقا، دلّ على الصّفات اللائقة بالمعبود الحقيقي و خالق الأشياء من الخفيّ و الجليّ، فقال: «هو في الأشياء[٢] كائن لا كينونة محظور بها عليه».

و يحتمل أن يكون تفسيراً لوجوده الذي بيّنّا أنّه مبائن للوجودات. و ضمير التأنيث في «بها» راجع إلى الأشياء. و «المحظور» بالظاء المعجمة من قولهم: «حظره»: إذا حازه و أحاط به أو حبسه، فـ«المحظور»: المحاط أو المحبوس في الشيء و «الحظيرة»[٣] بمعنى المحيط بالشيء و منه «حظيرة القدس» للجنّة أو أعلى منها لإحاطتها بساكنيها.

و المعنى كونه في الأشياء أو مع الأشياء كما قال: ﴿و هو مَعَكُم اَينَمَا كُنتُم﴾[٤] ليس على أن يحيط به الأشياء أو يتركّب معه أو يصاحبه بل على نحو الغلبة و الاستيلاء عليها و استهلاك الكلّ لديه، لما عرفت أنّه لايصير مع أيّ شيئ فرض معه اثنين، فلا هو ثاني اثنين و لا ثالث ثلاثة، بل هو رابع الثّلاثة و سادس الخمسة.

ثمّ بيّن عليه السّلام مبائنته للأشياء فقال: «و من الأشياء بائن لا بينونة غائب عنها» أي مبائنته للأشياء[٥] ليس على أنّه في حدّ و مرتبةٍ، و الأشياء في حدودها منفصلة عنه خِلواً منه، لأنّ ذلك يستلزم التحديد، بل معنى ذلك أنّه على خلاف ذوات الأشياء و وجوداتها و صفاتها.

قوله عليه السّلام: «ليس بقادر من قارنه[٦] ضدّ أو ساواه ندّ» بيان لصفة قدرته تعالى و هي القدرة المطلقة و الاختيار المطلق. و «الضّدّ» هنا المخالف. و قد جاء بمعنى المثل و هو من الأضداد. و «النّدّ»: المثل و قد يقال هو المثل المعارض كأنّهم أخذوه

---

١. يونس: ١٨.
٢. من الخفي ... الأشياء: ـ ج.
٣. وأحاط به ... والحظيره: ـ ج.
٤. الحديد: ٤.
٥. بائن لا بينونة ... للأشياء: ـ ج.
٦. قارنه: قادر به ج.

من «ندّد به»: إذا صرّح بعيوبه و أسمعه القبيح، أو مِن «نادّدته» أي خالفته، أو مِن «التناد» و هو التنافر حتى نسب إلى ابن عباس[١] أنّه قرء ﴿يوم التنادّ﴾[٢] بتشديد الدّال بهذا المعنى.

و «القادر المطلق» هو الذي لايعجزه شئ و لايخرج من قدرته شئ و لايعوقه شئ. و لاريب أنّ الضدّ من شأنه أن يردّ الضدّ الآخر عن فعله بل عن نفسه، و النّدّ من شأنه الإتيان بما يأتي النّدّ الآخر فيخرج ذلك عن قدرته.

و قوله عليه السّلام: «ليس عن الدهر قدمه و لا بالناحية أممه» لنفي كونه تعالى زمانيّا و مكانيّا. و الحكم الأوّل ظاهر، و أمّا الثّاني فإنّ «الناحية» بمعنى الجانب و «الأمم» بالتحريك: القصد، أي ليس يقصد و يختار لنفسه جانبا و حدّا مقابلا لحدود خلقه كأنّه جعل نفسه في حدّ و جانب اختار لنفسه، بل هو سبحانه حادّ كلّ محدود من المعقولات و المحسوسات لايتجاوز كلٌّ عن حدّه المعيّن له كما قال: ﴿و ما مِنّا اِلّا لَه مَقامٌ مَعلوم﴾[٣] و هذا ردٌّ على من زعم أنّ الأزل ظرف يستقرّ فيه الأزليّ، و أنّ الله سبحانه جالس على العرش، أو أنّه في السماء أو فوقها.

قوله عليه السّلام: «احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار» تأكيد لما سبق و تأسيس لما يتلوه من قوله: «و عمّن فى السماء احتجابه كمن فى الأرض» أي[٤] احتجب عن أهل السماء كاحتجابه عن أهل الأرض. و في الخبر[٥]: «إنّ الملأ الأعلى يطلبونه كما تطلبونه أنتم». فإنّ الإحساس إنّما يتعلّق بما في عالم الخلق، و التّعقّل إنّما يتعلّق بما في عالم الأمر، فالذي له «الخلق» و «الأمر» و فوق ذلك بما لايتناهى يكون محتجبا عن الحسّ و العقل، بل غاية إدراك العقل أن يتصوّر الوجود بما هو عليه و يحكم بموجب البرهان أنّ له مبدءاً يحكم في بادئ الأمر بوجوده بحكم البرهان؛ لكن

---

١. مجمع البيان، ج ٨، ص ٨١٢.
٢. غافر: ٣٢.
٣. الصافات: ١٦٤.
٤. أي: - ج.
٥. علم اليقين للفيض الكاشاني، ج ١، ص ٣٩؛ الفتوحات المكية، ج ١، ص ٩٥ : «قال رسول الله: إنّ الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار و إنّ الملأ الأعلى ...».

بعد ذلك بالبراهين[١] القاطعة يظهر له أنّه[٢] يمتنع الوصول إلى إدراكه تعالى بوجه من الوجوه سوى ما ظهر له أوّلاً أنّ للوجود مبدءاً مباينا لقاطبة الوجودات و الموجودات.

و بالجملة، يمتنع إدراكه تعالى بالعلم الانطباعي و بالعلم الحضوري الإشراقي، لأنّه لمّا لم‌يكن له سبحانه وجه و لا حيثيّة سوى حيثيّة ذاته الأحديّة الصّرفة البسيطة فلو تعلّق به العلم على الإطلاق لكان متعلّقا بذاته جلّ قدسه. و ما حضر عند العالم ـ سواء كان صورة ذهنيّة أو موجوداً عينيّا ـ لابدّ و أن يكون بينه و بين العالم علاقة وجوديّة و نسبةٌ خاصّة و ارتباط مخصوص يصحّح العلم المطلق. و ذلك الربط ليس يمكن إلّا بأن يكون وجود المعلوم حيث فرض أنّه الذات البسيطة الأحديّة هي وجودها للعالم، و إلّا لتكثّرت جهاته و ذلك مستحيل على الله تعالى، إذ العلاقة المتصوّرة بين الممكن و ذات البارئ تعالى ليست إلّا علاقة المعلوليّة؛ و لا ريب أنّها علاقة ضعيفة لايوجب حصوله تعالى للممكن فإنّ وجود المعلول من حيث إنّه معلول هو بعينه وجوده لعلّته، أمّا وجود العلّة فليس كذلك و لا مستلزم لذلك. كذا قيل.

قوله عليه السّلام: «قربه كرامته و بُعده إهانته» ردٌّ لما يتوهّم من كون العبد قريبا من الله أو بعيداً منه تعالى أن يكون بالمسافة كما للحسيّات بعضها إلى بعض، أو بحسب المرتبة كما للعقليّات؛ فقربه عزّ شأنه من جهة خاصّة رحمته و كرامته لأهل السعادات. فإضافة القرب إلى الضمير من إضافة المصدر إلى المفعول. و كذا بُعده من أهل معصيته إهانته لهم و خذلانه إيّاهم. و أمّا قرب الله من العبد فقد دريت أنّه لايختصّ بشيئ دون شيئ و لا تفاوت فيه بالشدّة و الضعف و الأولويّة و غيرها فهو قريب في بعده و بعيد في قربه. فمن قُربه ورد: «لو دلّيتم إلى الأرض السّفليّ لهبط على الله»[٣] و من بُعده قيل: «ما للتراب و ربّ الأرباب».

---

١. بالبراهين: البراهين ج. ٢. انّه: أن ج.

٣. جامع الأسرار للآملي، ص ٨٤ و ٩٦ و فيه أيضاً: «لو أدليتم ...» و في بعض المنابع: «لو أدلى أحدكم ...» كما في عرش الرحمن لابن تيمية، مطبعة المنار بالقاهرة، ص ٢٤.

قوله عليه السّلام: «لاتحلّه «في» و لاتوقّتة «إذْ»[1] و لاتؤآمره «إن»: أي لايصحّ إطلاق هذه الكلمات على الله تعالى بأن يقال: هو في شيً أو في مكان أو ناحية و جهة أو مرتبة و منزلة و غيرها، و إلّا لأثبت ذلك الإطلاق له محلّاً على الإطلاق سواء كان مكاناً أو موضوعا أو جهة أو حدّاً من الحدود الحسيّة أو العقلية؛ فمعنى قوله: «لا تحلّه» على مضارع الإفعال: لا تجعل له تعالى كلمة «فى» محلّاً أي لايصحّ إطلاق تلك الكلمة في شأنه تعالى و إلّا لزم أن يكون له محلّ؛ و كذا «لاتُوَقِّتُه إذ» إي لاتعيّن كلمة «إذ» و إطلاقه عليه تعالى وقتا له سبحانه، إذ تلك الكلمة للظرفيّة الزمانيّة فلو أطلق له عزّ شأنه لزم أن يدخل في الوقت و الزمان و هو منزّه عن ذلك. و كذا «لاتؤامره إن»: المؤامرة: المشاورة و كلمة «إن» تستعمل كثيرا في التردّد و يقال في المشاورة: إن فعلتُ ذلك يكون كذا و إن لم أفعل يلزم كذا، و هذا مؤامرة سواء كان لقول الإنسان في نفسه أو مع غيره.

قوله عليه السلام: «علوّه من غير توقّل و مجيئه من غير تنقّل»: ردٌّ للمتهوّدة من المجسّمة حيث زعموا أنّ الله لمّا فرغ من الأمر أي خلق العالم من السماويات و الأرضيات صعد إلى ما فوق السماوات و جلس على العرش و استوى عليه حتى أنّ بعضهم بالغ في زعمه و قال: و خرج من العرش ركبته قدر أربع أصابع، و زعم قوم منهم أنّه تعالى ينزل كلّ ليلة جمعة من العرش إلى سماء الدنيا بل إلى الأرض راكباً على حمار له فيضعون أنواع الفواكه و النعم لأجله سبحانه، و التّبن و الخضراوات لعلف دابّته.

و طائفة من المجسّمة الظّاهريّة و إن تحاشوا عن ذلك لكن يقولون بمجيئه يوم القيامة كما في ظواهر القرآن من قوله تعالى ﴿و جاء ربك﴾[2] و قد وقع كثيراً بهذا اللفظ فقال عليه السلام لإبطال الزعم الأوّل: « علوّه من غير توقّل» و «التّوقّل» مصدر التفعّل بمعنى الصعود. قال الفيروزآبادی :«وقل الجبل: صعد كتوقّل» أي لم‌يكن علوّه سبحانه و استيلاؤه على العرش بل على كلّ الوجود بصعود و حركة إلى عِلوٍ، إذ ذلك

---

١. و لاتوقته إذ: ـ ج.

٢. الفجر: ٢٢.

شأن الناقصات و الحقائق الغير الحاضرة في كلّ مكان؛ فالحق ـ الذي لايخلو عنه مكان و ليس من شأنه المكان بل كوّن الكونَ و المكان ـ لايغيب عن شيء و لايعزب عنه شيء[١]، و المكان و المكانيّات بالنظر إلى قاطني حظيرة قدسه كنقطة كما أنّ الزمان و الزمانيّات في نظر شهودهم كـآنٍ، و الكلّ عنده على الاستهلاك و البطلان.

و ممّا يقضي العجب من الفاضل المجلسي صاحب بحار الأنوار[٢] أنّه حسب أنّ «التوقّل» في الخبر بالنون و القاف فوعل من «النقل» مع أنّه صرّح بعدم وجدان ذلك في كتب اللغة التي عنده. و ليت شعري أيّه حاجة دَعتْ إلى ذلك مع أنّه يكفي قليل التفطّن بحقّ الكلمة من جهة السجع الذي كالضروريّ فى الخطب من قوله عليه السلام في الفقرة النظيرة «من غير تنقّل» فلاتغفل!

ثمّ إنّه عليه السلام قال في الردّ على الطوائف الأُخر:«و مجيئه من غير تنقّل» فأثبت المجيء و نفى النقلة و الحركة فإمّا أن يكون إسناداً مجازيّا و المراد مجيء أمره كما ذكر في بعض الآيات و فسّر في الأخبار[٣]، و إمّا على الحقيقة بإثبات الجيئة كما هو ظاهر الخبر فيكون المجيء حقيقة في التوجّه و التفرّغ[٤] لانتظام أمر. و ذلك يختلف أفراده بالنظر إلى ما ينسب إليه فقد يكون الإنسان قائما في مقامه ثابتا في مكانه يتكلّم في أمور حتى إذا حضر وقت كلام أراد ذِكرَه يقول: «جئنا إلى المطلب الفلاني» أي نتوجّه إليه و نتكلم فيه. و يقال: «جاء أمر فلان» و الأمر لايتحرّك و أمثال ذلك في الكلام كثير؛ فمجيء الله تعالى ليس بالتحرّك و التنقّل و الجَوَلان، بل كقوله سبحانه:﴿ سنفرغ لكم ايّها الثّقلان﴾[٥].

و أمّا الخبر الذي ذكروه في أخبار أهل البيت عليهم السلام ما يكذبه في بعض

---

١. لا يعزب عنه: لا يغيب عن ج. ٢. بحارالأنوار، ج ٤، ص ٣٠٢.

٣. منها ما في التوحيد، ص ١٦٢: «... سألت الرضا علي بن موسى عليهما السلام عن قول الله عزّ و جلّ: ﴿**و جاء ربّك و الملك صفّاً صفّاً**﴾ فقال: إنّ الله عزّ و جلّ لايوصف بالمجيء و الذهاب، تعالى عن الانتقال، إنّما يعني بذلك «و جاء أمر ربّك ...»».

٤. التفرغ: التضرع ج؛ التفرع ع.

٥. الرحمن: ٣١. أي بمعنى سنقصد لكم (مجمع البيان، ج ١٠ ـ ٩، ص ٣١٠).

الروايات: «إنّ الله يُرسل ملكا في الثُلث الأخير من الليل ينادي» إلى آخر الخبر، و في بعضها: «إنّ الله ينادي كلّ ليلة في الثُلث الأخير و في ليلة الجمعة من أوّل الليل من بطنان عرشه» فتبصّر!

قوله عليه السلام: «يوجد المفقود و يفقد الموجود و لايجتمع لغيره الصفتان في وقت» معناه الظاهر واضح، لكن يختلج بالبال أن ليس المراد ما هو الظاهر بل معنى دقيقا شريفا و هو تجديد الخلق مع الآنات:

بيان ذلك: أنّه لا ريب أنّ الصفتين المزبورتين هو الإعدام و الإيجاد. و قوله: «فى وقت» ظرف مستقّر حال للصفتان، أي وصف الإعلام و الإيجاد في وقت واحد لايمكن اجتماعهما لأحد غيره، بل على لغو الظرفيّة و تعلّقها بقوله: «لايجمع» يحصل المدّعى، إذ معناه حينئذ أنّ وصفَي الإعدام و الإيجاد لايجتمعان في وقت واحد لغيره أي ليس لغيره إمكان هذا الاجتماع و هو المطلوب؛ فتدبّر!

ثمّ إنّ بعض أجلّة العرفاء قال في بيان هذا الأصل: إنّ زمان العدم هو زمان وجود المثل فكان الإيجاد و الإعدام في وقت واحد حتى تحقّق عنده أنّ إتيان بعرش إنّما يصحّ بهذه القاعدة بأن أعدمه في سبا و أوجده عند عليه السّلام بالتصرّف الإلهي الذي خُصّ آصف به بحيث لم يشعر بذلك إلّا من عرف الخلق الجديد الحاصل فى كلّ آنٍ. و قال: فما قطع العرش مسافة و لا زويت ـ أي طويت ـ له أرض و لا خرقها لمن فهم ما ذكرناه. و مثّل في ذلك فقال: «كذلك تجديد الخلق مع الأنفاس في آن زمان العدم زمان وجود المثل كتجديد[1] الأعراض في دليل الأشاعرة فإنّ مسألة حصول عرش بلقيس من أشكل المسائل إلّا عند من عرف ما ذكرناه» ـ انتهى ما رُمنا من ذكر مراده في هذا الباب.

و بعض من تصدىّ لشرح كلامه قال: و إنّما قلنا في زمان واحد لأن أقلّ جزء من الزمان ينقسم إلى آنين فيحصل فى آن منه الإيجاد و في آن آخر الإعدام.

---

١. وجه التّشبيه بقول الاشاعرة انّ قوله بالتّبدلّ فى جميع الجواهر والأعراض فى الأعراض وحدها. منه.

و يرد عليه أنّ: الآنين إن كانا متجاورين يلزم تتالي الآنات و إلّا فيتوسط بينهما زمان فيبطل الاتحاد؛ اللّهم إلّا أن يقول هو و صاحبه بالجزء الذي لايتجزّأ[١].

و بعض أهل العلم حكم بهذا الأصل في الأجسام و الجسمانيّات بناء على ما أسّسه من أنّ الطبيعة الجسميّة طبيعة سيّالة. و بعضهم من أجل عدم انفكاكها عن الحركة فهي دائما في المرور و التقضّي و منعوا من جريانه في الإبداعيّات لكون علّتها التّامّة غير منتظرة الحقيقة و لا متوقّفة على شرط أو شروط أو استعداد.

و الحقّ الحقيق بالتصديق ما ظهر من اقتفاء آثار أهل بيت العصمة لبعض عبيدهم و هو أنّ ذلك جارٍ في جميع الحقائق من الثابتات و المتغيّرات و قد شاهد بعض أهل الله ذلك التجدّد في حالاتهم التي مع الله تعالى.

و الاستدلال على ذلك من طريق النقل و برهان العقل:

أمّا النّقل فمنه: قوله جلّ جلاله: ﴿بَل هُم فى لبسٍ من خلق جديد﴾[٢] و قوله سبحانه: ﴿و ترى الجبالَ تحسبُها جامدةً و هى تمُرّ مَرّ السّحابِ صُنعَ الله الّذى أتقن كلّ شئٍ﴾[٣].

و من الأخبار هذا الخبر الذي نحن بصدد شرحه و في كثير منها إشارات و تنبيهات إلى ذلك و إنّا لم‌نشرح تلك الإشارات مخافة الإطناب.

و أمّا العقل فاستدلّ بعضهم على ذلك بأنّ إمكان الممكن يقتضي عدمه على الدوام، و الفيض الدائم من الفيّاض المطلق يقتضي وجوده إمّا على الدوام أو على قدر الاستعداد، فتصالحا بأن عدم في كلّ آن بمقتضى ذاته و وجد بعلّته في ذلك الآن لئلّايتخلّفَ مقتضى الذات و ينقطعَ فيض مُفيض البركات.

و اعترض عليه: بأنّ الممكن هو الذي لايقتضي ذاته الوجود و لا العدم لا أنّه يقتضي العدم لأنّ كونه بهذه المثابة مع قطع النظر عن علّته التامّة هو المَعنيّ بالإمكان، فالإمكان لايقتضي العدم و إلّا لم‌يكن فرق بينه و بين الامتناع.

و هذا الردّ مردود بأنّ مراد المستدلّ هو الليسيّة الصرفة التي من لوازم الإمكان

---

١. لايتجزّأ: لايتجزّى جميع النسخ. ٢. ق: ١٥.
٣. النمل: ٨٨.

من جهة عدم اقتضائه الوجود و العدم فالفقر الذاتيّ و السلب الحقيقيّ لاينفكّ عن الممكن في حالٍ [1] و بهذا المعنى يطلق العدم عليه و ينسب إلى ذاته حيث كان في ذاته ليسٌ محض و نفي صِرف؛ و فرق بين اقتضاء العدم و عدم اقتضائه، لكن يصحّ إطلاق العدم على كلّ منهما؛ فالممتنع معدوم الذات لا حظّ له من الوجود في حال من الأحوال، و الممكن معدوم بذاته موجود بعلّته. و هذا أي إمكان الوجود بالعلّة هو المَعنيّ من الإمكان، فالممكن يلزمه العدم لذاته و لا ضير في إطلاق اللزوم أو الاقتضاء من هذا الوجه. نعم، يتوجّه عليه أنّ هذا العدم مستمرّ قبل الوجود و حين الوجود، كما قيل: إنّ الممكن على عدمه الذاتي و فقدانه و بطلانه الأصلي، و لايعارض فيض الوجود الذي جاء من ناحية الوجوب الضروري.

ثمّ إنّ بعض العرفاء صحّح ذلك الأصل بأنّ الذات الإلهيّة لاتزال متجلّية على الأعيان من حيث أسمائه و صفاته كما في كثير من أخبار الدعاء: «باسمك الذى غلب أركان كلّ شيء» و «باسمک الذي تجلّيتَ به للجبل» [2] و «باسمك الذي خلقتَ به العرش» [3] إلى غير ذلك.

و كما يقتضي بعض الأسماء وجود الأشياء و تحقّقها كالمُعيد و المُحيي كذلك يقتضي بعضها عدمَها و رفعها كالمُميت و المُفني؛ فالحقّ تارة يتجلّى للأشياء بما يوجدها و يوصلها إلى كمالاتها و تارة يتجلّى بما يمنعها و يعدمها و ذلك لتقابل الأسماء و تخالف آثارها.

و لمـّا كان هو تعالى كلّ يوم في شأن و تحصيل الحاصل من المحال و التّعطيل غير

---

١. حال: + من الأحوال ع.

٢. لم أعثر في كتب الدعاء على ألفاظ ما نقله و قريب منه في دعاء السمات كما في مصباح المتهجد للشيخ الطوسي و مفاتيح الجنان للشيخ عباس المحدث القمي: «و أسألك بكلمتك التي غلبتْ كل شيء و بنور وجهك الذي تجليتَ به للجبل فجعله دكاً و خرّ موسى صعقاً». و قريب منه ما في أول دعاء كميل كما في الكتابين المذكورين.

٣. بحار، ج ٥٥، ص ٣٦: «و أسألك باسمك الذي خلقت به عرشك»؛ بحار، ج ٩٢، ص ٤٠٥: «و بالاسم الذي خلقت به العرش».

واقع في كلّ حال، كان متجلّيا بالصفتين دائمًا في زمان واحد، بل في آن واحد. و عليه حملوا ما قيل في الفارسيّة و ينسب إلى الحكيم الغزنوي قدّس سرّه:

عـنكبوتان مكس قـديد كـنند　　　عارفان هر دمى دو عيد[١] كنند

و ما قيل أيضاً:

كل يوم هو فى شأن چه شأنست اين شأن

يــعنى اوصــاف كــال تـو نـدارد پـايان

هذا غاية ما ذكروه في هذا المقام و وصل إلينا من الأعلام.

انتقاد إيماني[٢]

و الذي عند بعض الفقراء ممّا اقتبسه من مشكاة أنوار الأئمّة الأطهار الأبرار عليهم صلوات الله العزيز الغفّار أنّ هذا الأصل ممّا ادّعى الكُمّل من أهل الله شهودَه بالعيان الذي حصل لهم، و تعرّضوا له من النفحات الإلهيّة التي في أيّام دهرهم[٣]، مؤيّداً ببراهين العقول المرتاضة بالرياضات الشرعيّة و المجاهدات العرفانيّة، اقتفاء لآثار أهل بيت الحكمة و العصمة.

بيان ذلك: إنّا قد بيّنّا في بعض رسائلنا سيلان الطبيعة الجسميّة و أنّها دائمًا في التّقضّي و المرور و لاتزال في السيلان و العبور ببراهين يذعن بها العقول السليمة عن الشكّ و الشبهات، و يقبلها قبولاً حسنا من اكتسب فطرةً ثانية في الإلهيّات. فالأمر في ذلك بيّن لا سترة فيه[٤].

و أمّا الإبداعيّات و الأمور الثابتة، فاعلم أنّ كلّ ما لايتعلّق وجوده بالمادّة و لايدخل تحت حيطة[٥] الزمان و مرور الحركة ففي كل آن يفرض و يُعيَّن فهو أوّل

---

١. العيد الأوّل هو الفناء الذى يعرضهم من غلبة الأسماء الجلاليّة، و الثّاني ما يفيض عليهم من أنوار الوجود من سلطان الأسماء الجماليّة؛ فافهم! منه.

٢. انتقاد إيماني: بياض في ج.

٣. إشارة إلى حديث: «إنّ للّه في أيّام دهركم نفحات ألا فتعرّضوا لها».

٤. فيه (نسخة بدل م): به م ع ج.　　　٥. حيطة: جهة ج.

وجوده، إذ لاتعرضه القبليّة و البعديّة الزمانيّة. و هذا الحكم من الأحكام العقليّة المطابقة للواقع و نفس الأمر. و من البيّن أنّ كلّ ما يحكم بوجوده و حدوثه فى آن من الآنات فهو آن عدمه أيضا، لإمكانه الذاتي[١]، لأنّ الجاعل إنّما يجعل لا من شئ و تحصيل الحاصل محال شنيع.

و ما قيل: هو تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل، لا حاصل له إذ الحكم بالحدوث فى آن مثلا يلزمه العدم، و إذ ليس قبل آن الحدوث لاستحالة تتالي الآنات فمن الاضطرار يكون في آن الحدوث.

و لمـّا كان هذا الحكم يصدق في الواقع في كلّ آن ففى آن واحد إعدام و إيجاد فهي أي الأمور الإبداعية يصدق عليها في كلّ آن أنّها حدثت بعد ما لم‌تكن، و إذ لا عدم يتقدّمها فهو في الآن الذي فرض وجودها، و هذا العدم عدم آنّي، كما أنّ حدوثه كذلك، فليس هو العدم الذاتي للممكن في استمرار وجوده و بقائه؛ فليتفطّن!

و أمّا سرّ ذلك فقد عرفت أنّ هذا العدم ليس هو العدم الذاتي الثابت للممكن أزلاً و أبداً، فلا بدّ له من علّة بالضرورة، فعلته ليست غير علّة وجوده، لقيام البرهان على أنّ للعالـَم برمّة أجزائه علّة واحدة هى مبدأ الكلّ و إله الكلّ. و لمـّا كان هو سبحانه بذاته الجامعة لجميع صفات الكمال من سمات الجمال و الجلال و يعبّر عنها بـ«مرتبة الألوهيّة» إذ فى «المرتبة الأحديّة» الذّاتية البسيطة استهلك الكلّ و لايحكم عليها بحكم أصلا و لا ريب أنّ صفات الكمال على التقابل و التخالف في الآثار و لـمّا كان التأثير من الواحد البسيط واحداً، فلجميع الأسماء من حيث توحّدها تأثير واحد، لكن الأثر يختلف[٢] حسب اختلاف جهات المتأثّر؛ فبهذا الوجه صار الإعدام و الايجاد فى آن واحد فالإعدام من الأسماء الجلاليّة، و الإيجاد من الأسماء الجماليّة. و لمـّا سبقت الرّحمةُ الغضب لم‌يظهر العدم للأكثرين إلّا لبعض عباد الله الذين قشعت رياح الرّحمة الرّحمانية اليمانية غشاوةَ سُحُب الغفلة عن بصائرهم، كما هو الظاهر من قوله سبحانه:

---

١. لإمكانه الذاتي: لإمكان ذاته ج.

٢. يختلف: مختلف ج.

﴿و ترى الجبالَ تحسبُها جامدةً﴾[١] أى ثابتة جامدة على حالها لم‌تتغيّر و لم‌تتحرك و الحال أنّها ﴿تمّر مرّ السّحاب﴾ في التّقضّي و السيلان ﴿صنع الله﴾ أي هذا الثبات المترائى حال المرور و في عين التّجدد صنع الله الذي‌له الأسماء الحسنى الذي‌يُحيي و يُميت و يُبدئ و يُعيد.

قوله عليه السّلام: «و يصيب الفكر منه الايمان موجوداً»: لمـّا نفى عليه السّلام وصول الفكر إليه تعالى و من الضروريّ في العبوديّة و في العبادة معرفة المعبود، و الله سبحانه أمر عباده بالتّفكر و ذمّ على تركه، بل المقصود من الخلق حصول المعرفة و ذلك لايمكن إلاّ بالفكر، أرشد عليه السّلام إلى غاية أفكار المتفكّرين و قصارى إصابة أنظار العارفين و هو الإذعان بأنّه موجود أى بأنّ لعالم الوجود مبدأ من دون معرفة بحقيقة ذلك الوجود الذي‌نسب إليه بالقياس إلى الممكن؛ حتى أنّه عليه السّلام لم‌يجعله محكوما عليه بذلك الوجود المقيس إلى الممكنات فجعله حالا من الضمير المجرور في «به» إشارة إلى أنّه ليس محكوما عليه بذلك الوجود الذي أصاب الفكر منه بالنظر إلى عالم الإمكان، إذ الحكم بالشيء فرع معرفة المحكوم، و لا سبيل إلى معرفة وجوده الخاصّ به جلّ شأنه ففي باديء الفكر يحصل الايمان الإقراري.

ثمّ بعد الأنظار العميقة و الأفكار الصائبة الدقيقة يظهر للطالب أن ليس وجوده كوجودات الأشياء؛ فهو موجود لا كالموجودات كما أنّه شئ لا كالأشياء و عالم لا كالعلماء، و هكذا في سائر صفاته و كمالاته تعالى شأنه و تقدّست أسماؤه.

و لمـّا كان إصابة الفكر بالايمان بوجوده سبحانه يُوهِم استلزام إتصافه بذلك الوجود الإيماني و هو منزّه عن قيام هذا الوجود به فضلاً عن عينيّته، أبطل عليه السلام هذا الوهم بقوله: «و وجود الايمان» أي الوجود الذي تسبّب من الايمان، على أن يكون الإضافة بيانيّة أو حصول الايمان[٢] بوجوده لايستلزم تحقّق صفة له تعالى بأن يكون هذا الوجود صفة له عزّ شأنه، لأنّه مقدّس عن هذا الوجود المفهوم[٣] لنا،

---

١. النمل: ٨٨. ٢. الإيمان: الايماني ج.
٣. صفة له... المفهوم: ـ ج.

متعال عن ذلك؛ و لذا لم يحكم به عليه تعالى كما بيّنّا.

فوجوده خارج عن درجة إدراك العقول و ألباب ذوي الأفكار، بل ذلك محض إقرار لضرورة حكم البرهان على أنّ للممكن لابدّ من جاعل مخرج[١] إيّاه إلى الوجود. و سمّي هذا القدر من المعرفة في أخبار أئمّتنا عليهم السّلام بـ«الايمان الإقراري» كما لايخفى على من تتبّع الآثار[٢].

فقوله عليه السلام: «وجود الإيمان» مرفوع على الابتداء، خبره قوله: «لا وجود صفة» بالرفع. و إنّما قلنا ذلك مع أنّه لا حاجة كثيرة[٣] إلى ذلك لما رأينا من صاحب بحار الانوار[٤] ما لايقبله الطباع و الأفهام بل لايرضى به الإمام عليه السّلام، فإنّه قرء كلا «الوجودين» بالنصب، أوّلها للعطف على «الإيمان»، و ثانيها للعطف على «يصيب» بتقدير فعل مثله منفي بـ«لا»[٥] و من ذلك يقضي اللبيب منه العجب العجيب.

ثمّ إنّه عليه السلام بيّن تعاليه عن هذه الصفة و عن سائر الصفات و أنّ كماله سبحانه بذاته التي بها تصير الصفة صفة و الذوات ذواتاً فقال عليه السلام: «به» أي بالله «توصف الصفات» أي تصير صفاتا لأنّه جلّ شأنه جاعل الذوات و الصفات جعلاً بسيطا «لا بها يوصف» أي لا هو سبحانه بتلك الصفات يوصف فتجعله ذا صفة و ذا كمالات، بل كماله بذاته المقدسة التي هي مصدر كلّ صفة كماليّة و مرجع جميع المحامد الإلهيّة و إنّما هي أشعّة أنوار جماله و أظلّة عكوس جلاله، و كذا كلّ شيئ يتعلّق به المعرفة من أيّ عارف كانت فهو بالله صار معروفاً. و قد حققّنا ذلك في شرح الخبر المشهور[٦]: «اعرفوا الله بالله»[٧] و بيّنّا أنّ المعرفة بالله و بمخلوقاته إنّما هو

---

١. مخرج: فخرج ج.

٢. إشارة إلى ما استفاده من قول الإمام الصادق عليه السلام في القول بالصفات الإقرارية ـ كما في توحيد المفضل، ص ١١٨ ـ عند قوله عليه السلام: «كل هذه صفات إقرار و ليست صفات إحاطة» و اصطلح الشارح على هذا القول «الايمان الإقراري».

٣. كثيرة: كثير م.

٤. بحار، ج ٤، ص ٣٠٢.

٥. لا: + و أخرج م.

٦. راجع هذا الكتاب في شرح الحديث الحادي عشر.

٧. الكافي، ج ١، باب أنّه لايعرف إلّا به، ص ٨٥.

بالله و لكن أكثر النّاس لا يعلمون إلّا مَن بصّره الله بنور الإيمان. و هذا هو المراد من قوله عليه السّلام: «و به» أي بالله «تعرف المعارف لا بها»[1] أي لا بالمعارف «يعرف» أي يصير معروفاً. فالمصنوع إنّما يدلّ على الصانع و ذلك هو الإثبات. و أمّا المعرفة فإنّما هي بالله و بنوره الكاشف عن الحقائق و فرق ما بينهما.

ولمـّا أبطل الإمام عليه السلام في الكلمات السابقة أقوال الملحدين و المشبّهين و أرشد إلى ما هو الحقّ في طريق المعرفة قال: «فذلك» أي الذي ذكرنا بعض كمالاته العليا و سماته[2] الحسنى هو «الله» الذي يستحقّ الألوهيّة و «لا سميّ له» في الوحدانيّة «سبحانه» عمّا يقول المشبّهون و العادلون «و هو السميع البصير» على ما في ظلمات البرّ و البحر، و لاتخفى عليه خافية في السماوات و الأرض، لاتعرضه سِنَةٌ و لا نوم، و لايشغله شيء، يسمع بذاته و يبصر بذاته:.

---

١. لا بها: لانها ج. ٢. سماته: أسمائه. ج.

:. بذاته: + و ممـّا يعجبني ذكر ماورد ج. من هنا يوجد عبارات من الشارح في أواخر ورق ١٠٢ إلى أوائل ورق ١٠٥ من نسخة «م» كأنّه شرح لحديث آخر. ابتداؤه: «و مما يعجبني ذكره في نفي العقلية ... الإشارة الثانية في قوله: «كالمعقول بين المحسوس» و آخره : «مما في خطبة البيان» و تنتهي بشرح الحديث الثالث و العشرون.

الحديث الثالث والعشرون[1]

في بصائر الدّرجات[2] بإسناده عن إبى بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أبو جعفر عليه السّلام: لمّا كانت الليلة التي قتل فيها عليّ عليه السلام لميرفع عن وجه الأرض حجر إلّا وجد تحته دم عبيط حتى طلع الفجر. و كذلك كانت الليلة التي قتل فيها يوشع بن نون.

إيضاح: «العبيط» بالمهلتين أولاً و آخراً: الجديد من الدم، الخالص منه. و يوشع بن نون كان وصيّ موسى عليهما السلام. و لعلّ تلك الليلة هي ليلة وفاته عليه السلام لا الليلة التي ضرب فيها على رأسه المبارك، لأنّه لايقال لها ليلة القتل بل ليلة الضرب، و إن كانت هي الغرض فليس بذلك البعيد.

و أمّا كيفيّة قتل يوشع عليه السلام فلميصل إلينا من الأخبار و التواريخ شيْ. و روى صاحب الأمالي أنّه لمّا توفّي أمير المؤمنين عليه السلام قام الحسين عليه السلام خطيباً فقال: «أيّها الناس في هذه الليلة رفع عيسى بن مريم، و في هذه الليلة قتل يوشع بن نون»[3] و هذا الخبر كالخبر الذيفى البصائر. و يحتمل أنّه حمل في بعض

---

١. الثالث و العشرون: ـ ع.

٢. رغم تتبعي لمأعثر عليه في بصائر الدرجات. نقله المجلسي في البحار، ج ١٣، ص ٣٦٨ عن قصص الأنبياء (مخطوط).

٣. و هو ـ كما قال المسعودى في مروج الذهب، ج ١، ص ٥١ ـ يوشع بن نون بن إفرائيم بن يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم. و نظير الخبر ما في التهذيب، ج ٤، ص ١٩٦ نقل عن زرارة عن أحدهما (ع): «... ليلة إحدى و عشرين [من رمضان] رفع فيها عيسى عليه السلام، فيها ←

غزواته جراحة توفيّ بها سيّما في آخر غزوة له مع ملوك الشام و كانت وقعة عظيمة قتل فيها خلق كثير إلى أن قَتَلَ يوشع هؤلاء الملوك و صلبهم و ملك جميع الشام، ثمّ توفّي بعد ذلك بقليل، كما يظهر من الأخبار[١]. و الله تعالى أعلم[٢].

سرّ حكمي

السرّ في ظهور الدم العبيط في تلك الليلة من تحت الأحجار هو أنّه: قد ثبت في مدارك أرباب الحكمة الإيمانية مطابقة لبراهين الأفاضل الحكماء اليمانيّة أنّ للطبيعة الأرضية بمقتضى العناية الأزليّة كلمة إلهيّة حيّة عاقلة يدبّرها و يصلح شؤونها بحيث يكون الأرض كالبدن لها، و تلك الكلمة هي سلطان أقاليم الأرضيات. و من البيّن أنّ المدبّر للجسم و المتصّرف في الجرم يجب أن يكون من طبقة النفوس فلهذه الأرض نفس كليّة، مدبرة لكليتها مربيّة لأجزائها، و قد استقرّ في مقّر العلوم الربوبيّة أنّ هذه النفوس بالأجرام العلويّة و السفليّة خدم و أعوان للنّفس الكلّية بل عبيد و إماء بالحقيقة. و بالجملة، أشعة و أضواء لتلك الشمس التي فوق شمس هذه السّماء. و لا ريب أنّ شدّة البكاء و كثرتها ينتهي بالآخرة إلى الدمعة الحمراء بوجوه طبيعيّة ليس هنا محلّ ذكرها فتلك الدماء إنّما هى الدمعة التى صارت حمراء يسكبها النفس الأرضّية لفقد المولى و سالت على وجه الأرض مجتمعة تحت أحجارها[٣].

←

قبض وصي موسى عليه السلام، و فيها قبض أمير المؤمنين عليه السلام» و راجع أيضاً: بحار، ج ١٣، ص ٣٧٩.

١. راجع: مروج الذهب و معادن الجوهر للمسعودى ج ١، ص ٥٠ ـ ٥١ خاصة عند قوله: «و سار ملك الشام ... إلى يوشع بن نون؛ فكانت بينهم حروب إلى أن قتله يوشع و احتوى على جميع ملكه و ألحق به غيره من الجبابرة و العماليق، و شنّ الغارات بأرض الشام ...».

٢. و الله تعالى أعلم: و العلم عند الله ج. :. أنّه: أنّك م.

٣. سرّ حكميّ ... تحت أحجارها:ـ ج.

سرّ عرفانّي

و يخطر بالبال في سرّ هذا الخبر الذي في غاية الإعضال عند أرباب الحال أنّ الله تعالى خلق الأرض مسجد أوليائه و معبد أحبّائه، بل الأرض المعبّدة نفسها كشخص ذليل صار شهيداً ساقطاً في طريق الحقّ يَطَؤُه سابلة الأزليات المتوجهة من مملكة القدم إلى متنزّهات بساتين الأبد، فما من موضع قدم فى الأرض الّا و قد ظهر منه وليّ بل أولياء[1] و تقرّب فيه بأنواع القربات إلى الله تعالى من إهراق عبرات مجمرة و إراقة دماء محترمة. و ليعتبر بأنّ أوّل دم أهريق على وجه الأرض دم هابيل و أعظم دم وقع فيها في آخر الزّمان لسيّد الشهداء. و قس على ذلك ما بينهما من دماء الأنبياء و الأولياء. و من البيّن أنّه لايضيع ذلك عند من لايضيع لديه أجر المحسنين، فقد حفظته الهيولى الأمينة لودائع الله و تؤدّي الأمانة حيث أرادها الله.

و اعتبر ذلك من شهادة يحيى بن زكريّا عليهما السلام حيث يفور دمه من الموضع الذي قتل فيه إلى آن قتل بخت نصر[2] جميع مَن في بيت المقدس من بني إسرائيل كما في الخبر[3]. و نعم ما قال العارف السبحانى مولانا سحابي[4] بالفارسية[5] حيث قال:

سرتاسر دشت خاوران سنگى نيست کز خون دل و ديده بر او رنگى نيست
در هيچ ديار و هيچ فرسنگى نيست کز دست غمش نشسته دلتنگى نيست

---

١. أولياء: أوليائه ج.

٢. و هو ـ على ما نقل المسعودي في مروج الذهب، ج ١، ص ٢٢٨ ـ مرزبان العراق و المغرب من قِبَل الملِك لهراسب. وطىء الشام و فتح بيت المقدس و سبي بني إسرائيل.

٣. مناقب آل أبي طالب، ج ٤، ص ٨٥ عن علي بن الحسين (ع) إنّ امرأة ملِك بني اسرائيل ... فخيّر بين مُلكه و بين قيل يحيى فقتله ... و سلّط الله عليهم بخت نصر ....في المدينة دم يغلي فاقتلْ عليه حتى يسكن، فقتل عليه سبعين ألفاً حتى سكن ...»؛ بحار، ج ١٤، ص ١٨٠ حيث نقل عن قصص الأنبياء بالإسناد إلى الصدوق، عن أبي عبد الله (ع): «إنّ ملكاً كان على عهد يحيى ... تناول امرأة بغيّاً ... بعث إلى يحيى ... فذبحه ... فيرتفع الدم و يعلو، و أقبل الناس يطرحون عليه التراب فيرتفع عليه الدم ... فقال بخت النصر: لا جرم لأقتلنّ عليه حتى يسكن، فقتل عليه سبعين ألفاً...»

٤. العارف السبحاني مولانا سحابي: المولوى ج.

٥. بالفارسية: بالفارسي م.

و لا ريب أنّ مولانا أمير المؤمنين عليه السلام رأس أولياء الله من السابقين و اللاحقين و هم أعضاؤه و أجزاؤه، كلّ على النسبة اللائقة بدرجته، فهم درجات معارج ولايته الكلّية، كما أشير إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿هم درجات عند الله﴾[1] و ذلك الذي قلنا ليس على التوسّع و الاستعارة بل هو أحقّ الحقيقة.

ثمّ إنّ الشّهداء[2] أحياء عند الله لايموتون مع الجراحات التي عليهم و الدماء التي أهريقت من أجسادهم، كما دلّ عليه ما ورد من أنّ سيدة نساء العالمين تأتي يوم القيامة و بيدها أثواب ولدها الحسين عليهما السّلام تقطر دماً و تتظلّم إلى الله تعالى[3] و كذلك سائر[4]؛ بل ذلك مما يشاهد في هذه النشاة من أجساد بعض الشهداء ممّن اتفّق حفر مكان يظهر فيه قبورهم و كانوا مجروحين مشدودة جراحتهم بالعصابة و كان القوم إذ أخذوا تلك العصابة أو الجبيرة ظهر الدم العبيط على الساعة؛ سمعنا ذلك مراراً كثيرة من أرباب الصلاح و الثقة.

و بالجملة، فإذا خرج الدّم من العضو الرئيس و خصوصا الرأس الذي هو الأصل و الأساس شايعه خروج الدم من سائر الأعضاء كما يشاهد من ذبح البقرة و الشاة؛ و من ذلك كانوا كلّهم من شيعته لأنّهم شايعوه في جميع أحواله و يقرب من هذا ما قيل بالفارسيّة على العموم لكن الحق فيه جريان الحكم في أولياء الله تعالى على الخصوص قال قائلهم[5]:

بنى آدم اعضاى يكديگرند	كه در آفرينش زيك جوهرند
چو عضوى بدرد آود روزگار	دگر عضوها را نماند قرار

سرّ إيماني

و من طريق آخر هو أشرف و أنور: اعلم أنّه قد تقرّر في الأخبار و أذعنت به

---

١. آل عمران: ١٦٣. ٢. الشهداء: الشهادة ج.
٣. مناقب آل أبي طالب، ج ٣ ص ٣٢٧. ٤. وقع السقط هنا.
٥. و القائل هو سعدي الشيرازي في گلستان، باب ١، في سيرة الملوك، حكاية ١٠.

قلوب أهل الأسرار و شهدت به عقول الأبرار أنّ أرواح الخلائق كلّهم مخلوقة ممّا خلقت منه أبدان الأئمة الأطهار صلوات الله عليهم على معنى أنّ الروح المنفوخ في العالم صارت خلاصته طينة أبدانهم المقدّسة، و من ذلك كانوا بلا ظلال، كما في الخبر. و ثفالة ذلك الروح صارت أرواح سائر البشر، و لهذا كانت الأرض مأمورة بابتلاع ما خرج من أبدانهم بالأمر التسخيري الطباعي بالفطرة حيث ذاق ذلك الذواق فى أوّل الخلقة ليجعلها مستعدّة لظهور أرواح أرضية و نفوس سفليّة؛ فافهم!

و لا ريب أنّ مركب هذا الروح الأرضيّ هو الدم و هو ثفالة ذلك الروح، و هو خلاصته، كما هو الظاهر من أنواع الحيوان. و كليّة العالم بمنزلة البدن[1] لذلك الروح المنفوخ. و لا بدّ له من مركب الدم لا محالة فمجموع الأرواح بمنزلة الدّم لطينتهم التى هي خلاصة ذلك الرّوح المنفوخ، و الروح المنفوخ بمنزلة النفس الحيوانيّة للنفس الملكوتية القدسيّة التي كانت لإمام البريّة عليه السلام. فاذا صار ذلك البدن الشريف مجروحا سالت الدماء من الأرواح المستكنة في أجزاء الأرض الرّاقدة لتَيقِظ يوم النشور بلا شبهة و هذا سرّ عزيز المنال فاحتفظْ به إن كنت من أهل الحال!

بارقة ربّانية

ممّا قد استقرّ في عقائد أهل المعرفة بمرتبة الولاية العلويّة و أرباب البصيرة بكون إمام البررة بعد خالق الخليقة و فوق البريّة كما نطق به ألسنتهم القدسيّة الإلهاميّة: «نحن صنايع الله و الخلق بعد ذلك صنايع لنا»[2] أنّ كلّ ما ينبت من النباتات و ما يصل إلى مرتبة الحياة فإنّما هو من أسرار الوصي الحق و الإمام المطلق صلوات الله عليه على معنى أنّه عليه السلام كلّما نطق بسر من الأسرار على وجه الأرض أو تكلّم بذكر أو تسبيح و ما يكون فى ذلك العرض، بل كلّما وضع قدم عن قدم، فإنّ ذلك يصير

١. البدن: + ذلك ج.

٢. نهج البلاغة طبع صبحي صالح، من كتاب له عليه السلام [٢٨]، ص ٣٨٦: «فإنّا صنائع ربّنا و الناس بعدُ صنائع لنا».

سبباً لظهور موجود من كتم العدم. و هذا هو الحريّ بشأن وليّ الكل و هادي السبل، فقد ورد عن بعض الكُمَّل من أصحابه و أهل السرّ من خواصّه و هو ابن ميثم[١] أنّه رآه عليه السلام قد أدلى بنفسه الشريفة إلى حفرة أو بئر من ظهر الكوفة يتكلّم بكلمات لم يحتمله الأفهام البشريّة فلمّا سأله عن ذلك أجاب بقوله عليه السّلام:

و في القـلب لبانات[٢] إذا ضاق بها[٣] صدري
نكتُّ الأرض بالكفّ و أبـديتُ لهـا سرّي
فـمهما تـنبت الأرض فذاك النبت من سرّي[٤]

و أمّا سائر الأولياء فإنّمايكون قوتّهم بإحداث ذلك في موطن الآخرة كما ورد في ثواب التسبيحات الأربعة التي هي الباقيات الصالحات من أنّها تصير أشجاراً في قيعان الجنة، و أنّ سقاطة الخوان مهر حوراء، و أنّ العمل بتلك السنّة مثلا يوجب بناء قصور في الجنان، على اختلاف مراتب الأذكار و الأعمال؛ نعم، قد يتّفق لبعض الأولياء إذاكانوا ذوي همة قوية أن يحدث من الصور في هذه النشأة أيضاً بحيث يراها كلّ أحد لكن ما دامت همّته متوجّهة إليها تكون باقية و بعد ذلك يتلاشى فانية. و أمّا صاحب الولاية الكليّة فإنّ ما يظهر منه يبقى بالبقاء الذيلكل موجود بحسب مرتبته و مقتضى مزاجه.

---

١. بحار، ج ٤٠، ص ٢٠٠ في باب أنّ النبي علّمه ألف باب، نقله المجلسي عن «المزار الكبير»؛ بحار، ج ٩٧، ص ٤٥٢ في باب مسجد السهلة و سائر المساجد في الكوفة، نقله عن المزار الكبير و «مزار» الشهيد. و الرواية فيه نسب إلى ميثم لا ابنه : «علي بن ميثم عن ميثم».

٢. . اللّبانة بضمّ اللاّم بعدها الموحّدة ثم الف و نون بمعنى الحاجة و قرء بعضهم بالبابين و هو بعيد إذ اللبابة لم يجيء بمعنى الخالص كما زعموه؛ اللّهم إلّا أن يكون اللبابة مصدر اللبّ الذي بمعنى العقل و و المعنى على هذا: إنّ في القلب تعقّلات أو معقولات. و أمّا على قراءة النّون و هو الأصّح فالمعنى: في القلب أسرار كثيرة أحتاجُ إلى نشرها و بثّها و لم أجد لها حاملاً فلذلك لمّا ضاق صدري بها أظهرتُها إلى الأرض الأمينة الحاملة لأيرار بني آدم، فإنّها تؤدي تلك الأمانة بالصور المثالية المناسبة و تربّيها و توصلها إلى كمالها اللائق بها كما أرادها الله تعالى. منه رفع الله درجته. م

٣. بها: لها (بحار).

٤. سرّي: بذري (بحار).

و أنت إذا وصلت إلى كشف هذا السرّ تيقنت أنّ تلك الأسرار مدفونة في مقبرة هذا الأرض تحملها الكلمة الأرضية الإلهيّة و تربّيها تربية الأمّ الشفيقة إلى أن تستعدّ للصور النباتيّة على اختلاف استعداداتها، ثمّ تنقلها إلى المرتبة الحيوانية إلى أن يوصلها إلى صواحبها من الأشخاص الإنسانية؛ فحينئذ تخرج الأرض من عهدة الأمانة.

ثمّ إنّ هذا السرّ مادام كونه في حضانة الأمّ التي هي الأرض كان قريب العهد من المولى حيث لم‌يتلبّس كثيراً بغواشي الصّور المانعة عن قرب حضرة الإمام عليه السلام، فهو بعد على العهد القديم و النزوع الطبيعي إلى أصله الصميم. و لا ريب أنّه من أي نوع كان من الأسرار و لأيّ جنس استعدّ من وجود الأشياء في موطن الإظهار فإنّه قد اكتسب ببركة ملابسة باطن مولى الأنام من الاستعداد التام لأي موجود اتفّق ما لايفي بشرحه الأقلام؛ إذ الصحبة يؤثر مالم‌يكن الاستعداد يقصر. فحين ما يثور الغضب يستحيل أكثر الأخلاط دماً، فكذا[1] المادة المستعدة في باطن الأرض لقوّة تهيّؤها بأن يتصوّر بأية صورة من الصّور يفور للتحسّر على فقد المولى و الغضب على فعل الأشقى يفور دماً عبيطا. و هذا الذي قلنا يعرفه من يرى أنّ الموجودات بقضّها و قَضيضها أهل شعور و إدراك على الوجه الذي يليق بها حسب مراتبها و أنّ نور الولاية شارقة على هياكل الأشياء و أنّ الكل يميل إلى الوليّ ميلا جبلّيّا[2] سيّما الأشعّة الّتي يقرب ظهوره من شمس الولاية الكلية و لذلك صار قسيم الجنّة و النّار و قاسم أرزاق[3] الأخيار و الأشرار[4].

تتميم

و أمّا سريان هذا الحكم في يوشع فللمضاهاة التامة التي كانت بين الوصيّين

---

١. فكذا: و كذا ج. ٢. جبلّيا: جلياً ج.

٣. أرزاق: الأرزاق ج.

٤. راجع في هذا المعنى: بصائر الدرجات الكبرى، ص ٤٣٤، «باب في أمير المؤمنين (ع) أنّه قسيم الجنة و النار».

لوجوه:

الأوّل: إنّ يوشع بن نون كما روي عن مولانا الصادق عليه السلام[1] قام بالأمر بعد موسى عليه السلام صابراً من الطواغيت على اللأواء و الضراء حتى مضى منهم ثلاثة طواغيت، فقوي بعدهم[2] و هكذا جرى سنة الله في مولانا أمير المؤمنين عليه السّلام.

الثاني: إنّه روي في إكمال الدّين[3] أنّ يوشع بن نون وصيّ موسى عليهما السّلام عاش من بعده ثلاثين سنة و كان أمير المؤمنين عليه السلام عاش بعد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم ثلاثين سنة.

الثّالث: إنّه روي عن النبيّ صلى الله عليه و آله في الكتاب المذكور[4] و عن الصّادق عليه السلام في غيره[5] أنّه قد خرج على يوشع رجلان من منافقي قوم موسى عليه السلام بصفراء بنت شعيب إمرأة موسى في مائة ألف رجل. فقالت: أنا أحقّ بالأمر منك. فقاتلوا يوشع فوقعت بينهم مقتلة عظيمة فقتل منهم يوشع رجالا كثيراً و هزم الباقين، و أسر صفراء فأحسن أسرها. و كذلك وقع لأمير المؤمنين عليه السلام حين خرج طلحة و زبير بابنة أبي بكر؛ إلى ذلك أشير في قوله سبحانه في خطاب نساء النبيّ صلّى الله عليه و آله: ﴿و لاتبرَّجنَ تبرُّجَ الجاهليّةِ الأولى﴾[6].

الرّابع: إنّه ردّ على يوشع هذه الشمس[7] كما ردّت على أمير المؤمنين عليه السّلام؛ فقد ورد أن ردّت الشمس على ثلاثة: أوّلهم يوشع بن نون، ثم سليمان بن داود[8]، ثمّ مولانا عليّ عليه السّلام.

الخامس: إنّه قُتِل يوشع بن نون في الليلة الإحدى و العشرين من شهر رمضان كما

---

۱. كمال الدين و تمام النعمة، الباب السابع في ذكر مضي موسى و وقوع الغيبة بالأوصياء، ص ۱۵۳ ـ ۱۵۴.

۲. بعدهم: + أمره (كمال الدين). انتهى ما نقل من كمال الدين.

۳. نفس المصدر، مقدمة المصنف، ص ۲۷.

۴. نفس المصدر.

۵. أي غير كتاب كمال الدين و تمام النعمة و لعلّه أراد ما نقله الصدوق في أماليه.

۶. الأحزاب: ۳۳.

۷. بحار، ج ۱۳، ص ۳۷۴: «فلمـّا ظفر يوشع بالجبارين أدركه المساء ليلة السبت فدعا الله تعالى فردّ الشمس عليه».

۸. بحار، ج ۱۴، ص ۱۰۰ ـ ۱۰۳.

قتل مولانا عليّ عليه السلام فيها. و في رواية أنّه مات موسى عليه السلام أيضا فى تلك الليلة كما وقع رفع عيسى عليه السلام فيها[١].

السّادس: فقد تقرّر في الأخبار و هو من الأصول التي لايعرفها إلاّ الواحد من الأبرار أنّ كلّ ما وقع في الأمم السالفة على التفصيل و الانتشار يقع في هذه الأمّة المرحومة على نحو الإجمال و الاختصار[٢]. و كذلك كلّ ما حدث من الحوادث و ظهر من العلوم على وصيّ من الأوصياء فهو لمولانا عليّ سيّد الوصيّين عليه السلام على الكمال و المرتبة الأعلى حذو النعل بالنعل و القذة بالقذة.

و لمـّا كان موسى عليه السلام من أفضل أولو العزم بعد نبيّنا صلى الله عليه و آله و الشهادة من أفضل القربات إلى الله عزّ شأنه، فلذلك اختصّ وصيّه بأفضل ما اختّص به سيّد الأوصياء من الحوادث و البلايا.

السّابع: اشتراكهما عليهما السلام في قول[٣] جماعة بالغلّو فيهما: قال الكشي فى عبدالله بن سبا: «و كان ممّن حرقه أمير المؤمنين عليه السلام لزعمه أنّ عليّا إله»: إنّه كان يهوديّا فأسلم و والى عليّا عليه السلام. و كان في يهوديّته يقول في يوشع وصيّ موسى بالغلوّ فقال في إسلامه بعد وفات رسول الله صلّى الله عليه و آله في عليّ عليه السّلام مثل ذلك. و كان أوّل من شهر بالقول بفرض إمامة عليّ عليه السلام و أظهر البراءة من أعدائه و كاشف المخالفين و حكم بكفرهم. و من هنا قال بعض المخالفين: أصل[٤] التشيع و الرفض من اليهودية[٥].

تذنيب

و أمّا ظهور ذلك فى الليل فلأنّ هذه الأسرار المخزونة في الخزانة الأرضية و تلك النفوس الرهينة بالديون الجسمانيّة إنّما هي في سلطان الهيولى و ظلمات الاختفاء. و من

---

١. بحار، ج ١٣، ص ٣٧٩.
٢. كمال الدين، ص ٢٣ ـ ٢٨.
٣. قول: ـ ج.
٤. أصل: أهل ج.
٥. اليهودية: + انتهى ج.

المستبين عند أهل المعرفة أنّ الهيولى هي الليلة التي تظهر فيها أنوار كواكب النفوس الجزئيّة و هي الظلمة التي فيها ماء الحياة الأبدية؛ فمن هذه الجهة ظهرت الدماء في الليلة التي سلخ منها نهار الحقيقة إلى طلوع الفجر و هو قرب شمس الولاية من الطلوع في أفق الحجب الإلهيّة[1]. و تحت ذلك أسرار خفيّة و رموز مختفية لاتعدّ و لاتحصى طوبى لمن فازبها. و الحمد لله.

١. في أفق الحجب الإلهية: فى حجب القرب الإلهية ع.

الحديث الرابع والعشرون[1]

روى صاحب مجمع البيان[2] عن عمّار بن ياسر قال: كنت أنا و علي بن أبي طالب عليه السلام في غزوة العسرة نائمين في صَوْر من النخل و دَقْعاء من التراب، فوالله ما أهبّنا إلّا رسول الله صلّى الله عليه و آله يحرّكنا برِجله. و قد تترَّبْنا من تلك الدقعاء. فقال ألا أحدّثكما بأشق النّاس من رجلين؟ قلنا: بلى يا رسول الله. قال: أحمر ثمود الذي عقر النّاقة و الذي يضربك يا علي على هذه ـ و وضع يده على قرنه ـ حتى تبلّ[3] هذه ـ و أخذ بلحيته.

توضيحٌ: «غزوة العسرة» هى غزوة تبوك كان المسلمون فيها في عسرة من الظَّهر و الزاد و الماء، بحيث يعقّب عشرة رجال على بعير. و كان الرجلان يقتسمان تمرة واحدة. و يشربون «الفظة» ـ و هي بالفاء و الظاء المعجمة المشدّدة ماء الكرش يعتصر و يشرب في المفاوز ـ و «الصَّوْر» بالفتح و التسكين: النخل المجتمع الصغار، لا واحد له. و «الدقعاء»: التّراب، فكلمة «من» للبيان. أو المراد بها: الخالص الرخو منه. و «أهبّنا» بالتشديد من باب الإفعال بمعنى استيقظنا و «تترّب» على التفّعل: لصق به التراب. و المشار إليه في «هذه» في الموضعين إمّا رأس الرسول[4] و لحيته فيكون الضميران في

---

١. الرابع والعشرون: ـ م.

٢. مجمع البيان، ج ٩ ـ ١٠، في تفسير سورة الشمس، ص ٧٥٦.

٣. تبلّ: + منها (مجمع البيان).

٤. الرسول: + صلى الله عليه و آله ج.

«قرنه» و «لحيته» يرجعان إليه، و إمّا رأس عليّ و لحيته[1] عليه السلام فالضميران راجعان إليه، و كلاهما حسن. و «أحمر ثمود» أي أحمر قبيلة ثمود. و هم قوم سكنوا بين مكّة و المدينة و إمّا عاد فهم من أهل اليمن. و ثمود هو[2] ابن عاثر بن آدم بن سام بن نوح عليه السلام.

و لمّا تقضّى أمر عاد و أهلكوا[3] ارتفع أمر ثمود و عمرت البلاد أكثر ممّا عمرت عاد. وكانوا في سعة من معاشهم فعتوا على الله و أفسدوا في الأرض و عبدوا غير الله. فأرسل الله إليهم صالحاً وكان من ولد ثمود و كان من أوسطهم نسبا. و كان سنّه عليه السلام ستّ عشر سنة.

و أحمر ثمود اسمه قِدار بن سالف. و كان أحمر اللون ازرق قصيراً ولد زنا و لم يكن لسالف و أنّما ولد على فراشه.

و جملة قصته: إنّها كانت إمرأتان في ثمود شديدتا العداوة لصالح النبيّ عليه السلام سمّيت إحديهما «صدوف» و الأخرى «عُنيزة». فأمّا صدوف فإنّها كانت ذات مال كثير فدعت رجلاً يقال له مِصدَع بن مهرج و جعلت له نفسها على أن يعقر الناقة. و أمّا «عنيزة» فإنّها دعت قدار و قالت له أُعطيك أيّ بناتي شئت على أن تعقر الناقة. و كان قدار عزيزاً في قومه، فانطلق هو و مصدع فاستغويا الغاوين من ثمود، فأتبعها سبعة نفر، فصاروا تسعة نفر في المدينة و أجمعوا على عقر الناقة. فكمن لها مصدع في صخرة و قدار في أخرى، فمرت الناقة على مصدع فرمى بسهم فانتظم به عضلة ساقها و خرجت؛ و ضرب قدار سيفاً فكشف عرقوبها فخرت الناقة و رغت. ثمّ طعن في لبتها فنحرها. و خرج أهل المدينة يقتسمون لحمها. و لما رأى الفصيل ما فعل بأمّه و لّى هارباً حتى صعد الجبل. فرغا رغاء تقطع منه قلوب القوم. فأنزل الله عليهم العذاب.

ثمّ إنّ الوجه في كون عاقر الناقة و قاتل مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في منتهى

---

١. لحيته: + عليه السلام ج.
٢. هو: ـ م.
٣. أهلكوا: هلكوا ج.

مراتب الشقاوة و الشرّ[١] في كون[٢] اشتراكهما في الأشقوية الكاملة إلّا أنّ عاقر النّاقة أشق الأوّلين و قاتل المولى أشق الآخرين من المعضلات و يخطر بالبال في ذلك وجوه من البيانات:

الأوّل: إنّ الناقة كانت من الآيات العظمى في الأوّلين حيث لم‌يسبقها مادّة قابلة و لا بطن حاملة، فأخرج الله من الصمّ الصّلاخيد حيواناً بتلك الجثّة العظيمة. و لمّا اقترح القوم بطلب فصيل منها حملت في الساعة بقدرة الله تعالى من دون فحل و وضعت الفصيل في أقرب زمان. و كذا مولانا علّي عليه السلام كان آية الله الكبرى في الآخرين من استجماعه فنون الفضائل و الكمالات على النحو الذي كان[٣] فوق الطاقة البشريّة و المرتبة الإنسانيّة، و نعم ما قيل في النظم الفارسي:

اوصاف على بگفتگو ممكن نيست	گنجايش بحر در سبو ممكن نيست
من ذات على بواجبى نشناسم	امّا دانم كه مثل او ممكن نيست

الثّاني: إنّ الناقة كانت معجزة لصدق نبوّة صالح النبي و كان مولانا أمير المؤمنين عليه السّلام من أعظم معجزات سيّد المرسلين و رأس الشواهد الدالّة على نبوّته صلّى الله عليه و آله ففي الخبر[٤]: إنّ «الشاهد» في قوله جلّ جلاله ﴿أَفَمَنْ كان على بَيّنةٍ من ربهّ و يَتلوه شاهد منه﴾[٥] هو أمير المؤمنين عليه السّلام. و يصحّح ذلك التقييد بقوله تعالى: «منه» لأنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان من رسول الله كنفسه صلوات الله عليهما و آلهما و قد أحسن ما قال: لو لم‌يكن لرسول الله صلّى الله عليه و آله معجزة غير عليّ المرتضى لكفى لأولي النهى. و السلام على من اتّبع الهدى.

الثّالث: إنّها كانت تمير القوم من لبنها و تغذّيهم بصنوف الأطعمة الحاصلة منها و كان مولانا عليّ عليه السلام يمير أهل الإيمان بالعلم و العرفان و لذلك سمّي بأمير

---

١. الشّر: السير ج ٢. كون: ـ ج.
٣. كان: ـ ج.
٤. الكافي، ج ١، ص ١٩٠، «باب في أنّ الأئمّة شهداء الله عزّ و جل على خلقه».
٥. هود: ١٧.

المؤمنين كما هو ظاهر من أخبار الأئمة الطاهرين[١] و يمير سائر الخلائق بأنواع الأرزاق بإذن الله الخلاق.

روى السّيد المرتضى علم الهدى أنّ قنبراً جاء إلى دار أمير المؤمنين عليه السلام طالبا له فقالت له فضّة: إنّ المولى عرج إلى السماء ذات البروج ليقسم أرزاق العباد. فأنكر عليها قنبر و خرج إلى ظاهر المدينة فوجد عليّا عليه السلام يعمل بالمسحاة: فشكى إليه ما قالت له فضّة. فقال عليه السّلام: مَهْ ياقنبر و لعلّك لم‌تؤمن بولايتنا حقّ الايمان. ثمّ مسح بيده المباركة على عينيه فسأله أيّ شيءٌ ترى؟ فقال: رأيت السماوات و الأرض كجوزة في يد المولى.

تنبيه

قد ذكرتُ أنّه ورد في الخبر إنّ[٢] عليّا عليه السلام سميّ‌بـ«أمير المؤمنين» لأنّه يمير العلم للمؤمنين. و أصحابنا قد تجشّموا في ذلك الاشتقاق بوجوه أثبتوها في كتبهم: فبعضهم بنى ذلك على الاشتقاق الكبير و بعضهم قال بإبدال الياء همزة كما صحّ إبدال الواو إيّاها[٣] إلى غير ذلك من الوجوه. و الذي خطر ببالي أن الأصل فيه هو «أميرُ» بصيغة المتكلّم من دون تغيير فيه سوى جريان أحكام الاسمية من اختلاف الإعراب لغلبة الاسمية حين التسمية، و لكونه بحسب الظاهر على وزن فعيل و هو خالصٌ في الاسميّة، و لكونه ممّا يلمح به إلى الإمارة التي إشارة إلى خلافته الكبرى.

بيان ذلك: إنّه قد صحّ لنا في الأخبار أنّ الله تعالى في بعض مواطن الأزل جمع الخلق و عرض عليهم الصنائع و الأفاعيل بكليتها فاختار كلّ منهم مايسّر الله له و اقتضى مرتبته و قال كلّ واحد بلسانه اللائق بتلك المرتبة: «أنا أفعل كذا» «أنا أصنع

---

١. إشارة إلى ما نقل في وجه تسميته عليه‌السلام بـ«أمير المؤمنين» منها ما في مناقب آل أبي‌طالب، ج ٣، ص ٥٥: «أبان بن الصلت عن الصادق عليه السلام: سمّي «أمير المؤمنين» إنّما هو من ميرة العلم و ذلك أنّ العلماء من علمه امتاروا و من ميرته استعملوا.
سلمان: سئل النبي (ص) فقال: إنّه يميرهم العلم يمتار منه و لايمتار من أحد».
٢. إنّ: إنّه ج.
٣. إياها: ياهاً ج.

كذا» و هكذا؛ و هذا مما حكم عليه البرهان و صدّقه كشف أرباب العيان. فعلى هذا كأنّ في تلك المرتبة قال المولى عليه السلام حين عرض الصنائع: أنا أمير المؤمنين أى أضيفهم بصنوف العلم و الإيقان، أغذّيهم بفواكه العرفان و أطعمهم أطعمة الجنان فلم‌يتصرّف في ذلك، و سمىّ به كذلك. و أمثال ذلك كثير في العربيّة سيّما في مطاوي الأخبار عن الأئمة الأطهار. و ممّا يؤيّد هذا الذي قلنا أنّه ورد في الخبر أنّ تلك التسمية ممّا استاثر الله به عليّ بن أبي طالب عليه السلام و لم‌يتعدّ إلى غيره و إن كان من أبنائه الذين هم من نوره و القائمين في مقامه، فضلاً عن المنتحلين لمرتبتهم الغاصبين لخلافتهم.

الرّابع: إنّ قوم صالح كانوا ببركة وجود الناقة في خصب و رخاء و سعة و عيشة راضية و خفض و دَعةٍ و كانت دنياهم معمورة و أحوالهم مضبوطة و من المستبين أنّ الدينا بكليتها باقية ببركة وجود الإمام عليه السّلام، و به اخضرّت الأرض بنباتها و اعشبت ببركاتها، و به أثمرت الأشجار و أينعت الأثمار[1]، و لولا الإمام و أولاده عليهم السّلام لمادت الأرض بأهلها[2].

الخامس: إنّ الناقة كانت سبب حياة قوم صالح لكونها مخلوقة من محض الحياة و لأنّها جائت من عالم الحياة من دون توسط و لذلك لمّا عقرت هلك القوم بأجمعهم؛ و كذا مولانا عليّ كان سبب وجود الخلائق كلّهم لأنّه المتّحد بنور الرسول صلّى الله عليه و آله و قد ورد عنهم عليهم السّلام: «نحن صنائع الله و الخلق بعد ذلك صنائع لنا»[3] إلى غير ذلك من الأخبار.

السادس: إنّ الناقة كانت صورة العلم المختص بصالح عليه السلام، لأنّ العلم قد يتصور في بعض النشئات بصورة اللبن كما وقع لرسول الله صلّى الله عليه و آله فى

---

١. الأثمار: الثمار ج.

٢. بصائر الدرجات، الجزء العاشر، باب ١٢، إنّ الأرض لاتبقى بغير إمام لو بقيت لساخت، ص ٥٠٨.

٣. نهج البلاغة من طبع صبحي صالح، كتاب ٢٨، ص ٣٨٦ و فيه: «فإنّا صنائع ربّنا و الناس بعد صنائع لنا».

رؤياه[١]؛ و كان عليّ حقيقة العلم المختص بسيّد المرسلين و فذلكة علوم الأولين و الآخرين.

السابع: إنّ معجزة كلّ نبي في الحقيقة هي أسراره الباطنة التي ظهرت في صور مناسبة كصور الرؤيا التي تعبّر بالحقائق الموجودة. فتلك الصور الظاهرة كالقشور لهذه الأسباب الباطنة و لأجل سعة آفاق عالم المعاني و بسطة مرتبتها صار لشئ واحد منها قوالب متعدّدة و مجالي متكثّرة متفننّة[٢]؛ و لعلّ صالحاً عليه السلام كان سرّه الحياة و هي مما يتبعه العلم في المحلّ القابل فكانت الناقة صورة العلم لأنّ المعجزة من توابع صاحبها.

أمّا كون سرّه الحياة فلإخراجه الناقة الحيّة من الجبل الذي هو جماد، و لأنّه عليه السلام يصير أحد حوامل العرش يوم القيامة و العرش أصل الحياة[٣] و معدنها.

و أمّا كون الناقة صورة العلم فلما قلنا في الوجه السابق، و لما في الخبر أنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله رأى نوقاً كثيرة في بعض معارجه يجيء من جانب من صقع الربوبية و يذهب إلى جانب آخر من غير أن يرى لها ابتداء و انتهاء فسأل جبرئيل عليه السلام عن ذلك، فقال: هذه النّوق هي جمل العلوم الإلهيّة التي لا نهاية لها؛ ثمّ من البيّن أنّ مولانا أمير المؤمنين عليه السّلام معدن العلوم الإلهية و باب مدينة العلوم النّبوية فهو مجمع جوامع العلوم الإلهيّة التي رآها رسول الله صلّى الله عليه و آله في المعراج بصورة الناقة؛ فهو بالحقيقة الناقة الإلهيّة و لاتتحاش[٤] عن ذلك، فإنّ كلّ الحقائق العقليّة يتمثّل في الأحوال و الأوقات و المراتب و الصفات بصور متعدّدة و ذلك لسعة الدرجة العقليّة و اشتمال الحقائق العلويّة على جميع الحقائق الموجودة؛ ففي

---

١. صحيح البخاري، ج ٨، كتاب التعبير، باب اللبن، ص ٧٤: «... سمعت رسول الله يقول: بينا أنا نائم أُتيتُ بقدح لبن فشربت منه حتى إنّي لأرى الري يخرج من أظفاري، ثم أُعطيتُ فضلي ...قالوا: فما أوّلته يا رسول الله؟ قال: العلم».

٢. هذا اصل شريف و باب عظيم يؤيّده ما ورد في رسول الله صلى الله عليه و آله أنّه «كان خلقه القرآن» فافهم. منه.

٣. أصل العرش أصل الحياة: العرش والحياة ج.

٤. لا تحاشز الاتحاش ج.

قصّة فداء إسماعيل بالذبح العظيم عبرةٌ لمن اعتبر؛ فإنّ ذلك صورة شهادة مولانا الحسين عليه السلام على ما ورد من أنّ المراد بالذبح العظيم هو سيد الشهداء عليه السّلام.

أقول: و قد رأيت في مبشّرة نوميّة كأنّي في المسجد الجامع العتيق بوطني الأرض التي ورد في شأنها أنّها قطعة من الجنّة[1] فإذا أنا بأنيق كثيرة لا مبدأ لها و لامنتهى، تجيئ مسرعة من الجانب الأيمن و يذهب إلى مقصورة الجامع إلى ما شاء الله و أنا واقف حذاء المقصورة و تجاه القبلة أنظر إليها بالعبرة؛ ثمّ بعد حين مضى من ذلك، اطّلعتُ على الرواية التي ذكر فيها رؤية النبيّ صلّى الله عليه و آله نوق الجنان. رزقنا الله باتباع أنوار الأئمة من علومهم الباطنة إنّه ولّي الإنعام و الهداية.

تنوير

إذا دريت هذه الأسرار، فاعلمْ أنّه قد ورد في أخبار أهل البيت عليهم السّلام في ذكر أحد بواطن سورة «و الشّمس» أنّ «الشمس» هو رسول الله صلّى الله عليه و آله لأنّ بضوئه تنّورت السّماوات و الأرض من عالم الوجود؛ و «القمر» علّي بن أبي طالب عليه السلام لأنّه يتلو الرسول في الخلافة و في إضاءة عالم الشهود، و هو مجمع نور عيني الرسول و استفاد منه نور المحسوس و المعقول؛ و «الليل» هو ظلمة ليالي الجهل و الظلم و غصب الخلافة، و هي الظلمات الثلاث للأمة المرحومة؛ و «النهار» هو انكشاف تلك الظلمات و انقشاع هذه السحائب المتراكمات بظهور حجة الله و نور بقيّة الله صلوات الله عليه.

فعلى هذا لعلّ ثمود في السورة المباركة إشارة إلى الخوارج الملعونة. و لايبعد أن يكونوا من أعقاب تلك الطائفة. و «الأشقى» هو ابن ملجم اللعين و ناقة الله هو مولانا أمير المؤمنين عليه السلام فإنّ هؤلاء الطائفة كذبوا برسول الله فيما أوصى في عليّ من

---

١. راجع تاريخ قم.

أنّه مع الحق و الحقّ معه حيث ما دار[1]، فرقوا عن دين الله و صاروا ملعونين على لسان الله و لسان رسوله و دمدم عليهم ربّهم بذنبهم بالعذاب السرمد و النكال المؤبّد[2].

١. إشارة إلى أحاديث في هذا المعنى، راجع: المناقب للخوارزمي، الفصل الثامن في بيان أنّ الحق معه و أنّه مع الحق، ص ١٠٤ ـ ١٠٥؛ بحار، ج ١٠، ص ٤٣٢.

٢. المؤبد: المؤيد ج.

الحديث الخامس والعشرون[1]

في بعض صحاحات أهل السنّة عن حذيفة عن رسول الله صلّى الله عليه و آله أنّه قال: طلوع الشّمس من مغربها يكون طول اللّيلة ثلث ليال لايعرفها إلّا أهل العراق يقوم أحدهم فيقرء فيقول: قد عجلت الليلة، فيرقد رقدة، ثمّ يهبّ من نومه، فيسير بعضهم إلى بعض فيقولون: هل أنكرتم ما أنكرنا؟ فيقول بعضهم لبعض: غداً تطلع الشمس من مغربها.

إيضاح: هذا الخبر و إن كان من طريق العامة نقله الحاكم في مستدركه و حكم بصحته، لكن عباراته متفرقة في أخبار الخاصّة. و نحن اخترناه للبيان لكونه مجمع تلك المتفرّقات. و حذيفة كان معظم الصحابة. و عن مولانا الصادق عليه السّلام: إنّ الحذيفة كان ممّن يقول بهذا الأمر يعني بخلافة علّي و أولاده عليهم السّلام.

«طلوع الشمس من مغربها»: إمّا مرفوع على الابتداء فخبره إمّا قوله: «لايعرفها» فيكون «من مغربها» صفة للطلوع على تقدير كون المتعلّق معرفة أي الواقع من مغربها، أو متعلّق بالطلوع و جملة «يكون» حالية بحذف الواو و العائد، و إمّا أن يكون خبره قوله: «يكون» فيقدّر العائد عندها. و أمّا قوله: «من مغربها» أي طلوع الشمس سيكون من مغربها، أورد الجملة ابتداء للتعجيب أو التهويل أو التقريب أي قد قرب ذلك كما تقول: «مجيء العسكر من الشام» أردت بذلك ما ذكرنا؛ فعلى هذا يكون قوله «يكون» حالا كما سبق أو جملة مستأنفة كأنّ قائلاً يقول: «كيف علامة

---

١. الخامس والعشرون: ـ م.

ذلك» فأجيب بذلك، و يكون قوله: «لايعرفها» استينافا ثانيا جواباً لسؤال ثان، و إمّا منصوب بنزع الخافض ليكون ظرف «ليكون» أي عند طلوع الشمس من مغربها يكون كذا.

«يقوم أحدهم فيقرء»: هذا استيناف آخر كأنّه قيل: «كيف يعرف أهل العراق ذلك؟» أجيب بأنّه يقوم أحدهم لصلاة الليل فيصلي. و كثيراً ما يجيء القراءة بمعنى الصلاة لكونها ممّا يقرء فيها القرآن.

و العراق بلاد من عبّادان[1] إلى الموصل طولا و من القادسيّة إلى حُلوان عَرضاً؛ و يذكر: سمّيت بها لتواشج[2] عراق النخل و الشجر فيها، أو لأنّه استكف أرض العرب، أو سمي بعراق المزادة[3] لجلدة تجعل على ملتق طرفى الجلد إذا خرز فى أسفلها، لأنّ العراق بين الريف[4] و البرّ، أو لأنّه على دجلة و الفرات أى شاطئها، أو معربّة «ايران شهر» و معناه كثيرة النخل و الشجر.

«عجلت الليلة»: من باب «علم» على صيغة المتكلّم و «الليلة» منصوب على الظّرفيّة أى سبقت التّيقظ لوردى على سائر اللّيالي يقول ذلك لطول اللّيلة حيث يحسب أنّه استيقظ في غير محلّه، و لذلك «يرقد رقدة أخرى» أي ينام مرّة ثانية.

«يهب من نومه»: أي يستيقظ مرّة أخرى «فيسير»: بالسين المهملة أي يذهب و المعنى لمّا تكرّر ذلك الاستيقاظ يعلم أنّه أمر آخر فيذهب «بعضهم إلى بعض».

«هل أنكرتم ما أنكرنا»: يحتمل أن يكون من «النكر» بالضمّ بمعنى التعجب أي هل أنتم في عجب مما تعجبنا، و أن يكون من «النكر» بمعنى عدم المعرفة أي هل أنتم فى حيرة و جهالة مما جهلنا، أو بمعنى وجدان الشيء منكراً بالفتح أي هل وجدتم نُكراً أي أمراً منكراً و مخالفة وضعٍ كما وجدنا نحن؟ فيقول أعلمهم: هذا علامة طلوع الشمس من المغرب.

---

١. عباذان: عباد ج.

٢. «تواشجت عروق الشجرة» أي اشتبكت.

٣. المزادة: الزادة ج.

٤. الريف: الزيف ج.

بشارة

اختصاص تلك المعرفة بأهل العراق لكونها من الأسرار المعضلة التي لاتنالها مقدرة أكثر أهل المعرفة. و العراقيون هم الذين أشار إليهم النبيّ صلّى الله عليه و آله بقوله: «لو كان الدين»[١] و في رواية: «لو كان العلم بالثريا لنالته رجال من فارس»[٢] و أظهر صلّى الله عليه و آله الشوق العظيم بقوله: «واشوقاه إلى إخواني و هم قوم في آخر الزّمان» و ذكر مربّي أولاد الأعاجم مولانا الرضا عليه السلام في شأنهم حيث قال: «لكّن الله تبارك و تعالى لم يزل منذ قبض رسول الله صلّى الله عليه و آله و هلّم جرّاً يمنّ بهذا الدين على أولاد الأعاجم و يصرفه عن قرابة نبيّه فيعطي هؤلاء و يمنع هؤلاء»

و لعمرِ الحبيب إنّ أقرب من يكون من أهل هذه المعرفة و تلك الفضائل المذكورة أهل قم المحروسة لما قد ورد عن عليّ عليه السلام أنّه قال[٣]: «سلام الله على أهل قم سقى الله بلادهم الغيث، و ينزّل عليهم البركات، يبدّل الله سيّئاتهم حسنات، هم أهل ركوع و خشوع و سجود و قيام، هم الفقهاء، و هم أهل الدين و الولاية و حسن العبادة صلوات الله عليهم و رحمة الله و بركاته».

و عن الرّضا عليه السلام أنّه قال[٤]: «للجنّة ثمانية أبواب فثلاث منها لأهل قم، فطوبى لهم ثمّ طوبى لهم».

---

١. مسند أحمد، ج ١٥، ص ٢١٨، حديث ٨٠٦٧: «لو كان الدين عند الثريا لذهب رجل من فارس ـ أو أبناء فارس ـ حتى تتناوله». أقول: العراق عنده من بلاد عبّادان ـ كما مرّ آنفاً في النص ـ فعدّه من فارس.

٢. نفس المصدر، ص ٩٦، حديث ٧٩٣٧: «لو كان العلم بالثريا لتناولته أناس من أبناء فارس»؛ سنن الترمذي، ج ٥، ص ٣٨٤ و ٤١٤ و ٧٢١ مع اختلاف يسير في اللفظ.

٣. بحار، ج ٥٧، باب الممدوح من البلدان و المذموم منها، ص ٢١٧، حديث ٤٦ و الرواية فيه عن الصادق عليه السلام: «... سلام الله على أهل قم ... هم الفقهاء العلماء الفهماء، هم أهل الدراية و الرواية و حسن العبادة» و في نفس المصدر، ص ٢٢٨، حديث ٦٣ : «و عن أمير المؤمنين ...».

٤. نفس المصدر، ص ٢٢٨، حديث ٦٢.

و عن الصادق عليه السلام قال[١]: «إنّ لله حَرَماً و هو مكة، ألا إنّ لرسول الله حرماً و هو المدينة، ألا إنّ لأمير المؤمنين حرماً و هو الكوفة، ألا إنّ حرمي و حرم ولدي من بعدي قم، ألا إن قم كوفة الصغيرة، ألا إنّ للجنّة ثمانية أبواب ثلاث منها إلى قم يقبض فيها إمرأة هي من ولدي اسمها فاطمة بنت موسى يدخل بشفاعتها شيعتي الجنّة بأجمعهم».

و عنه عليه السلام[٢]: إذا عمّت البلدان الفتن و البلايا فعليكم بقُم و حَواليها و نواحيها فإنّ البلايا مدفوع عنها» و لايخفى على المتأمّل المنصف أنّ هذه الفضائل لم يجتمع لبلد غيره و لا لأهل ولاية غيرهم. و لله الحمد على ذلك.

سرّ روحيّ

الوجه في طلوع الشّمس من المغرب هو أنّ كلّ ما في هذا العالم الأسفل فهو أنموذج لما في العالم الأعلى حتى أنّه لم يسقط هاهنا ورقة إلّا و قد هبط هناك روح من الأرواح درجة؛ و قد صحّ ذلك في الأخبار و البراهين و مشاهدات أرباب اليقين؛ فطلوع الشمس على النهج المشاهد بالعيان أنموذج لشروق أنوار الأرواح من مشرق الأزل في كلّ آن كما قال تعالى: ﴿كلّ يوم هو في شأن﴾[٣] و غروب الشمس حكاية عن غروب هذه الأنوار في مغارب الموادّ السافلات و غياهب جباب[٤] الأراضي[٥] الموات التي فيها عين حياة ينبع منها ماء الحياة و بذلك عُمرتْ النشأة الدنياوية و حُييت

---

١. نفس المصدر، ص ٢١٦، حديث ٤١: «إنّ لله حرماً ... و إنّ لنا حرماً و هو بلدة قم. و ستفن فيها امرأة من أولادي تسمى فاطمة فمن زارها وجبت له الجنة» و نفس المصدر، ص ٢٢٨، حديث ٥٩ ذكر ما روى التستري في مجالس المؤمنين و هو مطابق لما في النص.

٢. نفس المصدر، ص ٢٢٨، حديث ٦١. ٣. الرحمن: ٢٩.

٤. الجباب: بكسر الجيم جمع جُبّ بالضمّ و هو البئر. منه (ره).

٥. في هذه الألفاظ إشارات لطيفة: منها: إنّ يوسف الرّوح في جُبّ هذا البدن، والثانية أنّ البدن بمنزلة الأرض، والقلب بمنزلة العين فيها ماء الحياة و هي محل غروب شمس الرّوح المشارقة من أفق النّور. و لاريب أنّ الماء بمجاورة الشمس يحمي لا محالة. و فيها أسرار أخر لايخفى على أهل البصر. منه.

الأبدان التي هي الأراضي الميتة فإذا تعلّقت الإرادة الإلهيّة بعمارة النشأة الآخرة فذلك إنّما يكون بإرجاع هذه النجوم الغاربة أي الأرواح الملابسة للمادّة إلى ما ابتدأت منه؛ فيجب أن تطلع هي لامحالة من تلك المغارب متوجّهة إلى ربّ المشارق و المغارب. و لمّا كانت من الواجب الضروري في العناية الإلهيّة مطابقة الحكاية للمحكي عنه بل المسّبب للسبب، و كانت الشمس هي المعدّة للمواد القابلة للصور و انتقالها من استعداد إلى آخر بل هي السبب القوي بإذن الله في حدوث الأرواح و ظهورها و ترقيّاتها وجب أن تطلع هى أولاً من مغربها حتى يتبعها طلوع الأرواح من مغاربها. و هذا برهان على وجوب هذا الطلوع لاينكره أرباب السّجود و الرّكوع.

حكمة عرشية

و أمّا تصحيح طلوع هذه الشّمس من مغربها على وجه يطابق الأصول البرهانيّة و لايخالفها فمن أشكل الأمور و أعضلها. و لا ريب في أنّ تحقّق ذلك إمّا بأن يسكن الفلك الأعظم و يتحرّك سائر الأفلاك حركاتها التي من المغرب إلى المشرق أو يتحرّك هو أيضا على توالي البروج راجعا عن الحركة التي على خلافه. فصاحب إخوان الصّفاء ـ و هو من تلامذة مولانا الصّادق عليه السلام بثلاث وسائط، على ما نقل المولى الفاضل المتبحّر مولانا محمّد أمين الاسترابادي في الفوائد المدنيّة ـ ذهب إلى أنّ الرياضيين في إرصادهم المضبوطة وجدوا اختلافاً في الميل الكلّي؛ فيمكن أن يتزايد ذلك إلى حيث ينطبق منطقة البروج على معدّل النّهار، فلا محالة تكون حركة الشمس حينئذ محسوسة حركتها الذّاتية التي من المغرب إلى المشرق فيقتضي وضعا آخر مخالفاً بالكليّة لهذا الوضع، وذلك هو عمارة النشأة الآخرة حسب ما فصّله صاحب الشرع.

أقول: هذا مع تسليم بعض المراتب يقتضي الإمكان و لايكفى ذلك لأهل الإيقان وكنت أنا في سالف الزمان أرى تصحيح ذلك في عالم الطبيعة و وجوبه فى العناية الإلهيّة؛ بناء على أنّ حركات الأفلاك تسخيرية شوقية و أوضاعها أحوال وَجْديّة لما

يشرق عليها آناً فاناً أنوار قدسيّة و يفيض عليها إشراقات عقليّة و يلمع لها بوارق ربّانية يحرّكها كالواجدين و يديرها بالسماع كلّ حين. و تلك الحركة ليست بالجزاف و بأيّ جهة اتّفقت بل هي بحسب إرادة كليّة في العناية الإلهيّة و خصوصيّات إشراقات يناسب ظهور الحقائق في طريق البدو، فيوجب حركة كلّ واحد من الأفلاك على الجهة التي تصلح لنظام النشأة الأولى.

فإذا حان حين رجوع الأشياء إلى أصولها و قرب وقت عمارة النّشأة الأخرى و انتقال النّفوس إلى دار البقاء ـ و ذلك لمقتضيات الأسماء الإلهّية و وجوب تحقّق المكافات في الحكمة الرّبانيّة ـ لظهر إشراقات مسبّبة عن تلك الإرادة على تلك النفوس الشريفة الفلكيّة موجبة لوجد و سماع مخالف للأوّل و يشرق لها لوامع نورانيّة مناسبة لتلك التعقّلات العوديّة مقتضية لأن يتحرّك حركات مقابل الحركات الأول إذ الحركات إنّما يتسبّب عن الإرادات و التعقّلات و لا ريب أنّ كلّ معقول يقتضي أمراً غير ما يقتضيه الآخر. فالتعقلات الأوائل[1] إنّما هي لإظهار الجواهر العقلية في بساط الشهود، و إبراز الأنوار القدسية في موطن هذا الوجود، و التّعقلات الأواخر إنّما هي لعود تلك الأنوار مشارقها و رجوع الفروع إلى أصولها فتختلف الحركات و تتقابل الجهات و ذلك كما يعرض لأرباب الوجد بسبب ظهور بارقة غريبة لم يتعاهدها أن يتحرّك على خلاف ما يتحرك أولاً؛ و اعتبر ذلك بالدولاب و حركته الهابطة و الصاعدة بحسب الإرادات التي لصاحبه فليس الفلك عند محرّكه بأعسر من الدّولاب بالنظر إلى صاحبه؛ و بالجملة وجب من ذلك بحكم المضاهاة في المقابلة أن يتحرّك بتلك الإرادات[2] حركة تقتضي عمارة النشأة الآخرة على الخلود و البقاء في مقابلة الحركة الأولى لعمارة النّشأة الأولى القابلة للفناء؛ فوجب أن يتحرّك على خلاف ما يتحرّك الآن. و ذلك يستلزم طلوع الشمس من مغربها كما يراه أهل العرفان.

---

١. الأوائل: للأوائل م. ٢. الإرادات: الإرادة ج.

و عندي إنّ هذا سرّ لطيف غير مناف للأصول البرهانيّة كما لايخفى على المتدرّب في الحكمة المتعالية.

نور عرشي

و من الأنوار العرشية التي أفيض في روعي و الجذوات التي آنستُ في الوادي الأيمن من شجرة علم النبيّ و الوصيّ أيّام وقوفي بإصبهان المحروسة لبعض دواعي الضّرورة في سرّ هذا الطلوع أنّ للعرش مظاهر:

أحدها هو حقيقته الأصاليّة و هو عرش الوحدانيّة الذي مستقرّ سلطان الأحدية و مرتبة استيلاء الوحدة الذّاتية.

و الثاني في عالم الملكوت أي ملكوت كلية الأجسام و هو عرش الرّحمن. و عندي إنّه عبارة عن المادة الجسميّة النّوريّة الخالية عن الغواشي و هي كالمرآة المجلوّة المحاذية شطر العالم العلوي؛ و لهذا ورد في صفة هذا العرش إنّ فيه مثال كل شيً.

و الثّالث، هذه الكرة الجسمانيّة المحيطة بكلّ الأجسام المحرّكة لقاطبة الأجرام بالحركات الأينيّة و الكمية و الكيفيّة بحيث لايخلو جسم عن تأثيرها بجميع تلك الأنحاء أو بعضها. فهذا الفلك المسمّى بالأطلس و الأعلى مثال للمادة الجسميّة العرشيّة المتصورّة بصورة الكرسويّة و هي لما فوقها من عرش الوحدانيّة.

و لا ريب أنّ المثال على محاذاة الممثّل و محاكاته بل الممثل هو الحاكم على المثال و المحكوم محلّ ظهور أحكام الحاكم، و الحكاية ليست إلّا ظهور المحكيّ بصورة أحكامه.

و هذه النسبة محفوظة بين كلّ ظاهر و باطن و غيب و شهادة بمعنى أن الأمر الباطنيّ لو ظهر في عالم الشهادة لكان بتلك الصورة الظاهرة ولو تعرّى هذا الظاهر لكان بعينه ذلك الباطن؛ و بالجملة، كلّما وصل إلى الممثّل أمر أو أفيض إليه نور سرى حكمه إلى المثال على النحو المناسب و النهج اللائق.

ألاترى أنّ تلك الحركات الجسمانيّة هي آثار الاهتزازات الروحانيّة كما تجد من

نفسك عند حصول مراد أو ظهور نور مستفاد قُشَعْريرَة[١] و رِعدَة[٢] في جسدك فهكذا الحال في العالم الجسماني الذي هو بمنزلة البدن للروح الكلّيّ الإلهيّ و لمّا كانت[٣] حركات عالم الكون بحسب استعدادات المادة و تحريكاته معدّات المواد القابلة، فاستعداد الكائنات أيضاً من الأمور الكائنة الفاسدة فيجب أن يفسد و ينقطع و إن كان أصل الاستعداد المطلق لا ينقطع لأنّه يدوم بدوام المادة و لايرتفع و هي غير منقطعة و لاينقطع مطلق الاستعداد لبقائه ببقاء المادة[٤] و لا ريب أنّ هذه الحركات و تلك الأوضاع مقتضية لحدوث الكائنات الفاسدات.

فإذا اقتضت الطبيعة التي هي مظهر[٥] العناية الكلية الإلهيّة وجوب مجازاة الأعمال[٦] و الاعتقادات و ضرورة مكافات الأخلاق و العبادات، و الهيولى غير فاسدة و الاستعداد غير منفك عنها، فلا بدّ أن يتبدّل الأعداد بتحريك يوجب فيضان صُوَرٍ باقية و أن يتبدّل الاستعداد باستعداد أمور غير فانية بالضرّروة؛ بل هذه الإعدادات و الاستعدادات الّتي هاهنا كلها معدّات لذلك الاستعداد الباقي، لأنّه الغاية الذّاتية من تلك الحركات و التحريكات الكائنة الفاسدة و الغرض الأصلي لوجود النّشأة الدّنيوية، و من البيّن انقطاع المعدّ و انعدامه حين ما هو له مستعدّ.

فوجب انقطاع هذه الحركات و الأخذ في حركة أخرى مخالفة لها بالذّات لأنّ الأعمال و مجازاتها متقابلان و البقاء و الفناء لايجتمعان و اختلاف المعلولات يدلّ على اختلاف العلل فإذا انقطعت الحركة و شرعت الأخرى يحصل للمادّة الكلّيّة ثلاث حالات: حالة انقطاع الاستعداد الأول[٧]، و حالة الشروع في الاستعداد الثاني، و السكون الواقع بين الاستعدادين، لأنّ الاستعداد حركة ما و وجوب السكون في[٨] الحركتين المختلفتين أوجب فى المعاني كما أنّ الطفرة فيها أشدّ امتناعاً عند النظر الجليّ.

---

١. القشعريرة من «اقشعر» : ارتعد و تقبّض.

٢. القشعريرة بضم الأول و فتح الثاني. و الرِعدة بالكسر ثم السكون. منه رحمه الله.

٣. كانت: كان م.

٤. المادة: المواد ج.

٥. مظهر: يظهر ج.

٦. الأعمال: للأعمال ج.

٧. الأول: الأولى م.

٨. وجوب السكون في: وجوب بين ج.

فإذا تحقّق الانقطاع في الأصل الذي هو المادّة الأصلية انقطعت الحركة في الفرع الذي هو الفلك الأعلى بالضرورة لوجوب حكم المضاهاة الّتي قرّرنا لك بالبراهين القاطعة ثمّ يتبعه سكون أن يأخذ في الحركة الثانية المقابلة للحركة الأولى.

و بالجملة، فالحالات الثلاث الّتي لعرش الأجسام و ملكوت الأجرام هي سكونات ثلاثة يعبّر عنها بالليالي الإنسانية لانسلاخ نهار يوم القيامة منها. و ذلك لأنّ الليلة في العرف إنّما يظنّ فيها سكون الشمس و عدم ظهورها. و لمّا كانت الأحوال الثلاث للمادّة الأصليّة إنّما يظهر في هذا العالم بصورة مناسبة للمرتبة النزوليّة فكلّ[١] إفاضة نور في المرتبة الصاعدة يوم في عالم الشهادة، و كلّ استفادة و انتظار للفيض ليل هاهنا يعرف ذلك من عرف المطابقة بين العوالم حقّ المعرفة؛ فلمّا توقّفت الشّمس تلك الليالي الثلاث وقع الطلوع في يومها من المغرب لعمارة النشأة الآخرة و هذا أحد بواطن قوله تعالى: ﴿يوم تبدّلُ الأرضُ غيرَ الأرضِ والسّمواتُ و برزوا لله الواحد القهّار﴾[٢] فخذْ ما آتيتك و كن من الشاكرين.

تأييد

ثم إنّ الذي يؤيّد ما قلنا ـ من أنّ كلّ إفاضة نور على المادّة يوم و انتظار ذلك ليلة ـ من الأخبار ما روى شيخنا الصدوق ـ رضي الله عنه ـ في توحيده[٣] عن النبيّ صلّى الله عليه و آله من أنّ الشمس إذا غربت تعرج بها الملائكة سماء سماء إلى أن انتهوا بها إلى ما تحت العرش فيعطيها الله خِلعةً من نور و تقف هناك إلى أن يأذن الله لها أن تطلع على النهج المقّرر أو يأمر الله بغير ذلك.

إشراق عقلّي

و لمّا وصلنا إلى ذروة تلك الأسرار فلنكشف القناع عن وجوه الخرائد التي خلف

---

١. فكل: و كل ج.
٢. إبراهيم: ٤٨.
٣. التوحيد، باب ذكر عظمة الله جلّ جلاله، ص ٢٨٠، حديث ٧. و ما في النص نقل بالمعنى.

هذه الأستار فنقول: بالحريّ[1] أنّ نتكلّم في ردّ الشمس على أمير المؤمنين عليه السّلام:

اعلمْ أنّه قد تحقّق لأهل الأخبار بل تواتر عند شيعة الأئمة الأطهار من أنّه قد ردّت الشمس مرّتين على مولى الأخيار و قسيم الجنّة و النّار:

إحداهما في عصر الرّسول صلّى الله عليه و آله حيث نام صلى الله عليه و آله واضعاً رأسه المبارك على حجره عليه السلام حتى غربت الشمس ففاتت منه صلاة العصر فدعى النبيّ صلّى الله عليه و آله حتى ردّت الشمس فصلّى العصر.

و الأخرى حين رجع عن جهاد المارقين الخوارج من الدين و كيفيّة ذلك على ما روى جويريّة ـ الذيكان من خُلّص أصحابه و كُمّل تلامذته ـ: إنّه لمّا رجع أمير المؤمنين عليه السلام من قتل الخوارج و وصل إلى أرض بابل و هي إحدى المؤتفكات و أوّل أرض عُبد فيها الوثن فلميصلّ الإمام عليه السلام فيها العصر لكونها قد عذبت[2] مرّتين و قال ليس للنبي و الوصي أن يصلّي في تلك الأرض فخرج منها حتى غابت الشمس.

قال جويرية[3]: فلّما وصل عليه السلام إلى أرض أخرى نزل ناحية فتوضّأ و أمرني[4] بالأذان و قام هو يتكلّم بكلام لاأحسبه إلّا[5] بالعبرانيّة، ثمّ نادى الصلاة، فنظرتُ و الله إلى الشمس قد خرجت من بين جبلين لها صرير حتى وصلت إلى مكانها من العصر فصلّى عليه السلام صلاة العصر و صلّيتُ أنا معه، فلمّا فرغنا من الصلاة أعاد الليلُ كما كان و هَوَتْ الشمس إلى مكانها و اشتبكت النجوم فالتفت إليّ و قال: ياجويرية بن[6] مسهر إنّ الله يقول: ﴿فسبّحْ باسم ربّك العظيم﴾[7] فإنّي سألت الله باسمه العظيم فردّ عليّ الشّمس. هذا ملخص[8] الأخبار التي وردت في هذا المقام.

و أقول: تصحيح ذلك بحيث لايخالف الأصول البرهانيّة من أعضل الأمور

---

١. بالحريّ: بالجرى ج.
٢. عذبت: غربت ج.
٣. جويرية: جريرية ج.
٤. وأمرني: أو أمرنى ج.
٥. إلّا: ـ ج.
٦. بن: ـ ج.
٧. الواقعة: ٧٤.
٨. ملخص: مختصر ج.

العرفانيّة لكنّي بعون الله تعالى و فضله أخوض في هذا البحر الذّخار و أغوص في ذلك التّيار[1] عسى الله أن يرزقني جوهراً درّياً كالشّمس المضيئة في رابعة النهار فأقول و أتوكلّ على الله الذي هو لكل خير مأمول:

قد ثبت في الأخبار عند أولي الأبصار أنّ نور الشمس مستفاد من العرش بعين ما استفاد نور القمر من الشمس، فنور القمر مستفاد من العرش أيضاً لكن بتوسط الشمس و معنى ذلك أنّ العرش لمّا كان عبارة عن ملكوت هذه الأجسام من وجه، و عالم الملكوت و إن كان جسما لكنّه نور كلّه لأنّه نفس حقيقة الجسميّة الخالصة عن الشوائب الجسمانّية الصافية لقربها من حضرة النفوس القدسيّة من وجه، و من الأفق العقليّة من وجه، و لا ريب في أنّ الباطن له التسلط على الظاهر، و أنّ الفيض يأتي من الباطن إلى الظّاهر، و المُلک يتقوّم بالملكوت، و الشّهادة إنّما وجدت عن الغيب. و من المستقر في المشارب العرفانية أنّ العرش إنّما خلق من نور النبي و الوصي صلوات الله عليهما و آلهما و معنى ذلك أنّ عالم المُلك و الملكوت إنّما صدر عن النفس الكلية الإلهية المختصة بهما، فظهر[2] من ذلك أنّ لهما السلطنة الكبرى و الخلافة العظمى من الله على العوالم العلويّة و السّفليّة؛ فالوليّ الحقّ يدبّر أمر الأرض و السّماء بإذن خالقهما و إنّما النفوس الكليّة و الجزئيّة الموكلّة على التحريكات و التدبيرات تدبّر بأمر المولى و تفيض قوّته عليها كما تصل قوّة الفلك الأعلى إلى سائر الأجرام و القوى.

فكلّما أراد الولي الحق و الخليفة المطلق فهو ما يظهره تلك المحرّكات إلى الوجود لأنّ إرادته إنّما هي من الله لا من نفسه و ربما كانت تلك الإرادة حتماً مقضيّاً أو بطريق ليتا و لعلّما و من مقولة الارتضاء. فلمّا خطر بباله لعلّه لم‌تغرب الشمس حتى صليت العصر، ردّت الشمس في مكانه على الفور[3] لأنّ تعيّنات حدود الحركات آناً فآناً و اختلافات جهات الحركة شرقا و غربا إنّما هي بالإرادة الكلية و هي مستهلكة في إرادة المولى كما عرفت مستأمرة منها متسبّبة عنها.

---

۱. التيار: التبار ج.　　۲. فظهر: يظهر ج.

۳. الفور: القول ج.

ولاية عَلَويَّة

أمّا سرّ ذلك السرّ أنّ الأفلاك تدور على أنفاس الأولياء. و ذلك ممّا قد ثبت لأرباب العيان و يعضده قواعد[١] البرهان. و لا ريب أنّ أمير المؤمنين عليه السلام هو أصل الولاية و مَعدِنها و جذو شجرتها و عين حياتها و سائر الأولياء قد اقتبسوا من نوره ما استناروا، و أخذوا منه ما نالوا. و قد تحقّق عندنا و عند كلّ من آمن بولايتهم حقّ الإيمان أنّ صلاة العصر إنّما هي عنوان مرتبة الولاية العلويّة و إن كانت الصلوات[٢] كلّها حقائق درجات الولاية الكليّة و هي ممّا استأثره الله بها. فأنفاس المولى الحقّ و الوصيّ المطلق إنّما هي لتحريك الشمس حركتها في اليوم و الليلة. و للصلوات الصادرة عن الإمام عليه السّلام دخل عظيم في تلك الأنفاس المحرّكة؛ كما أنّ أنفاس صلاة الصبح للحركة الربعيّة اليوميّة، و الظهر و العصر لما بقي من اليوميّة. فلّما وصلت الشمس إلى الوقت الذي غابت عن مشاهدة الإمام ظاهراً أحسّت بعدم الإمداد على النحو المعهود و هو الذي يقترن بأنفاس الصلاة، و اقترن ذلك بإرادة المولى أنّها لعلّها لم‌تكن غاربة، رجعت قهقرى إلى خدمة المولى لتستفيد منه نصيبها من الفيض و تتزّود للاغتراب عن مشاهدة المفيض، فهذه الحركة القهقرى لاستفادة القوة في الحركة المستقبلة. فلو كانت لم‌ترجع و فاتت من الإمام صلاة العصر لكانت عن الحركة و التدبير معزولة مدى الدهر و لم‌تقدر أن تضع قدماً بعد قدم و اختلّ نظام هذا العالم و مَن عمى أو تعامى حسب أنّ ذلك الرجوع لو كان واقعا لاختلّ النظام الأعلى.

تنوير

و أمّا السرّ في إيراد قوله تعالى: ﴿فسَبِّحْ باسمِ ربِّك العظيم﴾[٣] في هذا المقام فلعلّه مبني على أنّ السُّبحة ــ بالضّمّ ــ قد تطلق على الصلاة كما لايخفى على المتتبّع للأخبار؛

---

١. قواعد: قواطع نسخة بدل م.
٢. الصلوات: الصلاة م.
٣. الواقعة: ٧٤.

فعلى هذا يكون الباء[١] للاستعانة و يكون الحاصل أنّ إيقاع الصلاة و أداءها إنّما يكون و يتأتّى باستعانة الاسم «العظيم» فدعى الله به ليؤدّيها في وقتها.

ثم يحتمل أن يكون دعاؤه عليه السّلام بهذا الاسم أي «العظيم» و أن يكون بالاسم الذي[٢] يوصف بأنّه «عظيم» أي الاسم الأعظم؛ أمّا الثاني فلأنّه ما دعى ولي بالاسم الأعظم سيّما الإمام الذي عنده جميع حروف هذا الاسم إلّا استجيب؛ و أمّا الأوّل فلأنّ «العظيم» من جملة الأسماء إنّما يدلّ على كمال الصفات و هو أول ما اختاره الله من الأسماء كما ورد في الخبر: إنّ أوّل ما اختاره الله لنفسه «العلي العظيم»[٣] لأنّ الأوّل يدلّ على الكمال الذاتي، و الثاني على الصفاتي؛ و لا ريب أنّ الكون هي مظهر أنوار الأسماء و آثار أحكامها فبكمال الصفات يمكن التصرّف و التحريك التامّ الذي لايتصّور فوقه فى هذا العالم و ليس فوق ردّ الشّمس مرتبة تتصور؛ فتدبّر!

أنوار ملكوتيّة

و نقول من طريق غريب من دون تعجيم أو تعريب[٤]: إذا تيقّنت أنّ نور الشّمس من نور العرش و هو يستفيض من نور الإمام و هو عليه السّلام يستفيد من الله بلا واسطة و لا ريب أنّ الاستفادة و الاستفاضة ليست إلّا بالرجوع إلى المبدأ الفيّاض. و لا ريب أنّ الظاهر و الباطن يتطابقان بحيث أن لا حالة تحدث في الباطن إلّا و قد ظهر مثلها في الظاهر كلٌّ على[٥] حسب ما يناسب مرتبته. و قد ثبت في الخبر النبوي[٦] أنّ الشمس حين ما غربت تذهب به الملائكة إلى ما تحت العرش لتستفيد النور منه فلمّا غابت الشّمس و ذهبت إلى ما هناك رأت العرش قد ذهب إلى خدمة الإمام عليه

---

١. الباء: ـ ج. ٢. الذي: ـ ج.
٣. التوحيد، باب أسماء الله، الحديث ٤، ص ١٩٢: «فأول ما اختار لنفسه العليّ العظيم».
٤. تعريب: تعريف ج. ٥. كل على: على كل ج.
٦. التوحيد، باب ذكر عظمة الله جلّ جلاله، الحديث ٧، ص ٢٨٠: «عن أبي ذر الغفاري رحمة الله عليه، قال: ... ننظر إلى الشمس حتى غابت، فقلت: يارسول الله أين تغيب؟ قال: في السماء تُرفَع من سماء إلى سماء حتى ترفع إلى السماء السابعة العليا حتى تكون تحت العرش ...»

السلام للاستفادة. و لا ريب أنّ الإمام عليه السّلام يستفيد من الله تعالى بالصلاة لأنّها أعظم وسائل الاستفاضة فصارت مبادئ النور كلّها في حالة الرجوع فيجب ذلك أيضا في المعلول بالضرورة. و ليس الرجوع في الجسمانيّات إلّا العود إلى المكان[١] الذي قد كان فيه أوّلا، كما يشاهد من رجوعات الكواكب. و لمّا كان ذلك بسبب فوات الإفاضة التي تحصل بسبب صلاة العصر رجعت الشّمس إلى مكانها من العصر بالضرورة فتمكّن الإمام عليه السلام من الرجوع إلى الله بالاستفاضة ليفيض على المستفيضين منه. فلمّا تيسّر ذلك امتلأت الشّمس نوراً و فيضاً فعادت إلى مغربها في أسرع ساعة.

فلايخفى[٢] أنّ من هذا الوجه ظهر رجوع الشمس بالضرورة مع رجوع الفلك الأعلى لأنّه مظهر العرش المجيد في العالم الجسماني. و الله أعلم بأسرار أوليائه.

تتميم إشراقي

و يمكن أن نختصر القول و نقول: لمّا كان العرش مخلوقاً من نور الإمام عليه السّلام و المعلول يستفيد النّور آناً فاناً و الإمام عليه السّلام كلّما استفاد نورا من المبدأ الأعلى بالتوجّه التام أفاد على العرش ما يطفح منه. و التوجّه الكامل إنّما يكون في الصّلاة مطلقا، سيّما في صلاة العصر التي هي مرتبة المولى عليه السلام. و ذلك ممّا قد فات وقته، فلميستفد العرش ما يتزوّد به لتحريك الأجرام التي في جوفه، فوقف الفلك الأعلى المحرك للكلّ، لأنّه إمّا نفس العرش أو مظهره على اختلاف الأقوال؛ فلمّا سكن الفلك الأطلس تحرّك فلك الشمس حركتها الذاتية التي على توالي البروج و هي التي من المغرب إلى المشرق إلى أن عادت الشمس إلى مكانها من العصر فلمّا استفاد العرش من نور المولى بعد إقامة الصلاة التي هي موطن الأستفاضة لأنّها معراج المؤمن[٣] تحرّك العرش حركته المقررة فعادت الشمس إلى مكانها من المغرب.

---

١. المكان: الإمكان ج.   ٢. فلايخفى: و لا يخفى ج م.

٣. إشارة إلى القول المشهور: «الصلاة معراج المؤمن» و لمأعثر عليه في الكتب الروائي.

نور قدسي

و بالحريّ أن نتكلّم ـ مستعينا بالله ـ في سرّ انشقاق القمر معجزة لرسول الله صلّى الله عليه و آله و ذلك حين طلب الكفّار منه معجزة بمكّة، فشقّ القمر ليلة البدر فصار فلقتين[١] حتى رأوا جبل حراء بين الفلقتين:

فاعلم أنّ الظاهر عنوان الباطن، و عالم الشهادة كالصنم لعالم الغيب، و مرتبة المُلك كالقالب لحضرة الملكوت؛ و بالجملة فالأنوار السافلة كالروازن للأنوار العالية و كواكب هذه السماء كالكواة[٢] إلى السماوات العلى؛ و لصاحب النبوةّ الختميّة و الولاية الكليّة سلطان عظيم قاهر و اقتدار قويّ باهر على تقليب[٣] العوالم و تبديلها و استيلاء كامل و احتواء شامل على تحويل أحوال النفوس و تصريفها بحيث تحرّك المتحرّكات إلى حيث يشاء و تجعل النفوس بحيث ترى ما ليس في مرتبتها أن ترى كما الأمر[٤] في إسماع رسول الله صلّى الله عليه و آله جماعة الحاضرين تسبيح الحصى[٥]، و إلّا فليس فى مُنّتهم[٦] أن يسمعوا ذلك الكلام، و لا أن يصلوا إلى هذا المقام إلّا بالتّخليص التامّ و الرياضات الشاقّة في أعوام. فهذا الانشقاق هو إراءة النبي صلّى الله عليه و آله للمقترحين من روزنة القمر و من كوّة هذا المظهر أنّ نور النّبوة و الولاية كان فى أوّل[٧] الأمر واحداً و إنّما الافتراق قد وقع في عالم الأجسام الذي هو مرتبة التفرقة و الانقسام[٨].

و يدلّ على ذلك توسّط جبل حرا بين القطعتين إشارة إلى أنّ انقسام ذلك النّور القاهر وقع لأجل تعلّق نفسيهما المقدّستين بالأبدان.

و لمـّا كان القمر مظهرا في هذا العالم لنور الولاية كما أنّ الشمس مظهر لنور النبوة و هما اللبنتان اللتان رآهما النبي صلّى الله عليه و آله في بعض معارجه أنّ الجنّة مبنيّة

---

١. الفلق: الشق و نصف الشيء.
٢. كالكواة: كالكواكب ج.
٣. تقليب: تغليب ج.
٤. كما الأمر: كالأمر ج.
٥. مناقب آل أبي طالب، ج ١، فصل ـ في نطق الجمادات، ص ٩٠.
٦. منتّهم: منيتم م؛ نيّتهم ط.
٧. أول: مبدأ ج.
٨. الانقسام: للانقسام ج.

من لبنة ذهب و لبنة فضّة و بقي فيها موضع لبنتين و هما نور النّبوة و الولاية الختميّة المختّصة بهما صلوات الله عليهما و آلهما. و لّما كانت الولاية و العلم مشتركة بينهما متّحدة في بعض المراتب متفرّقة في عالم الشّهادة صار الانشقاق في القمر من معجزات الرسول دون الشمس لأنّ النبوة ممّا اختص بها رسول الله صلّى الله عليه و آله كما قال[1]: «أنت منّي بمنزلة هرون من موسى إلّا أنّه لا نبّي بعدي» و هذا الذي حققّنا لايعرفه إلّا العالِم الربّاني و لايصل إلى كنهه إلّا الرجل العلمي الأوحدي. و تحت ذلك أسرار لاينالها إلّا من عرف الفصل من الوصل فقد جعلناها في أصل الكنّ و كنّ الأصل. و الحمد لله على مزيد فضله و إنعامه.

مقام جمعيّ

و ليعلم أنّ وجه كون شقّ القمر معجزة للنبي صلّى الله عليه و آله و ردّ الشمس معجزة للوصّي عليه السلام هو أنّ القمر كما قلنا مثال النور الولي المطلق في هذا العالم الحسّي كما أنّ الشمس مثال و أنموزج لنور النبيّ صلّى الله عليه و آله. و لمّا كان أمير المؤمنين عليه السلام بنفسه المقدسة كان معجزة لرسول الله صلّى الله عليه و آله وجب على مضاهاة حكم الظاهر مع الباطن أن يكون ظهور معجزة النبي في القمر الذي هو مثال نور الوصي عليهما و آلهما السلام.

و لعلّه بعد ما سبقت الإشارة إليه يكون أيضا إشارة إلى انشقاق نور الولي إلى قرة عيني الرسول تنبيهاً على أنّه مجمع النور لعيني[2] سيّد الرّسل.

و أيضا إنّ[3] أعظم معجزة نبيّنا صلّى الله عليه و آله و أكبر[4] آية له هو مولانا عليّ عليه السلام كما قيل؛ فيكون مثال نوره و هو القمر و انشقاقه أيضاً معجزة له. و لعلّ ردّ الشمس للإمام للإشارة إلى أنّ الروح القدسيّ الإلهيّ المسدّد لرسول الله صلّى الله

---

١. و هو حديث المنزلة المنقول في أكثر الكتب الروائي منها المناقب للخوارزمي، ص ١٥٨.

٢. لعيني: يعنى ج. ٣. إنّ : ـ ج.

٤. و أكبر: ـ ج.

عليه و آله يصير إلى أمير المؤمنين عليه السّلام.

ثمّ وقوع ذلك مرّتين: إحداهما في زمن الرسول، و الأخرى بعد وفاته للإشارة إلى أنّ ذلك الروح كان في الوقتين مسدّداً لأمير المؤمنين عليه السلام، إلّا أنّ في الزمان الأوّل كان ذلك بتوسط النبي و لذا ردّت الشّمس بدعائه صلّى الله عليه و آله، و في الزمان الثاني كان بالاختصاص و الاستقلال منه عليه السلام و لذا كان الردّ بدعاء الإمام عليه السّلام.

و أيضا للإشارة إلى أنّ بعض نور رسول الله صلّى الله عليه و آله يرجع إلى الإمام عليه السلام في زمان حياة الرسول و هو نور الاستعداد و القابليّة الذي يُشعر به تزويج فاطمة عليها السّلام لقوله صلّى الله عليه و آله: «قد زوّجت النّور من النّور» و تمامه يرجع إليه بعد وفاته و هو النّور القاهر و سرّ الخلافة الكليّة.

و أيضاً للإشارة إلى أنّ النّورين أي نور الرسول و نور الإمام الذين قد افترقا لضرورة عالم الأجسام يرجعان إلى الإمام و يتّحدان هناك بالّتمام. ثمّ إلى الله تصير الأمور و كأنّي قد جاوزت الحدّ الذي ينبغى أن لايتكلّم؛ فبالحريّ أن نمسك عنان القلم.

الحديث السادس والعشرون[1]

روى شيخنا الأجلّ في كتاب العلل[2] عن أبيه عن إبراهيم بن مهزيار عن أخيه عن أحمد بن محمّد عن حماد بن عثمان عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: إذا كان يوم القيامة أوتي بالشمس و القمر في صورة ثورين عقيرين فيقذفان بهما و بمن يعبدهما في النار و ذلك أنّهما عُبِدا فَرَضِيا.

شرح: «العقير» فعيل بمعنى مفعول إمّا من «عقرت الفرس بالسيف»: إذا ضربت قوائمه و «عقرت الإبل»: إذا قطعت إحدى قوائمه و ذلك حين ذبحته لئلايشرد؛ و إمّا من «عقرت ظهْر الدابة»: إذا أدبرته أي جعلت في ظهره الدَبَر بفتحتين، و إمّا من «عقر به»[3]: إذا أطال[4] حبسه كأنّه عقر دابته فلايقدر على المسير.

فعلى الأوّل يكون معنى «العقر» هو عدم إضاءتها في ذلك اليوم كأنّه استعيرت القوائم للخطوط الشعاعيّة فيكون قطع القوائم هو عدم الإضاءة.

و على الثاني يكون كناية عن مقهوريّتها تحت موكب جلال الله عزّ جلاله حين وفدوا إلى حضرة الكبرياء للحساب و الجزاء، أو[5] عن الأثر الذي يتوهّم من دوام الحركة و اصطكاكات الأجرام السماويّة فيظهر ذلك في القيامة لأنّه موطن بروز

---

١. السادس والعشرون: ـ م ع.

٢. رغم تتبعي الكثير لم أعثر على موضع الحديث في علل الشرائع.

٣. عقر به: عقربي م ج.

٤. أطال: طال ج.

٥. أو: و ج.

الحالات الباطنة.

و على الثالث، يكون المراد أنّها يجيئان كالمحبوس مقيّدين بالسلاسل و الأغلال مستعدّين للعذاب و النكال.

قوله: «فيقذفان بهما» على صيغة المجهول من «قذف بالحجارة» إذا رُمي بها. و هاهنا حذف و إيصال[1] و الأصل يقذف بهما فحذف الجارّ و اتّصل المجرور و لمّا وقع موقع الفاعل جعل مرفوعا ثمّ بضرورة العطف انفصل الضّمير على الأصل و هو الجرّ فصار «يقذفان بهما و بمن يعبدهما» و باقي عبارة الخبر ظاهر.

نكتة باطنيّة

لعلّه أراد بالشمس و القمر صنمَيْ قريش و طاغوتَيهما و إفكَيهما. و وجه التعبير عنهما بذلك أمور:

الأوّل: إنّهما أصلان للخلاف و[2] مركزان لمدار الظلم و الجور و الاعتساف؛ ثمّ تحركّت الهمم و القصود و الدّواعي بغصب[3] الخلافة و انتحال الإمامة و ابتزاز مقامهما[4] و تموّجت الخلافات و البدع على تلك البدعة الأولى و تفرّعت الحروب و القتال و الشهادات عن هذه الفتنة الظلماء و تشعّبت الآراء الباطلة و العقائد الفاسدة على تلك الداهية الدهياء[5].

الثاني: إنّهما اثنان عُبِدا من دون الله كما أنّ الشمس و القمر إثنان كذلك. أمّا معبوديّتهما لقوله عزّ و جلّ: ﴿أفرأيت من اتّخذ اِلٰهَه هواه﴾[6] وقوله سبحانه: ﴿اتّخذوا أَحبارَهم و رُهبانَهم أرباباً من دون الله﴾[7].

---

١ حذف و إيصال و الأصل: حذف إيصال الأصل ج.

٢. و: + هو.

٣. بغصب: لغصب ج.

٤. مقامهما: مقامها ع.

٥. راجع: الشهرستاني: الملل و النحل، ج ١، ص ٢٨ ـ ٣٦: «المقدمة الرابعة في بيان أوّل شبهة وقعت في الملة الإسلامية و كيفية انشعابها...».

٦. الجاثية: ٢٣.

٧. التوبة: ٣١.

الثالث، أنّ أحدهما لمّا غصب الخلافة سرت الإمامة منه إلى الآخر كما سرى النور من الشمس إلى القمر.

الرابع: إنّ العامّة روت فيهما أنّهما شمسا هذه الأمّة.

روى شيخنا القمي على بن إبراهيم[1] في تفسير سورة الرحمن عن مولانا الرضا عليه السلام أنّه قيل له: ﴿الرّحمن علّم القران﴾

قال: الله علّم القران.

قيل: خلق الإنسان.

قال: ذلك أمير المؤمنين عليه السلام.

قيل: ﴿علّمه البيان﴾.

قال: علّمه بيان كلّ شيءٌ يحتاج إليه الناس.

قيل: ﴿الشّمس و القمر بحسبان﴾.

قال: هما بعذاب الله.

قيل: «الشمس و القمر يعذبان؟».

قال: سألت عن شيءٌ فأتقنه إنّ الشّمس و القمر آيتان من آيات الله يجريان بأمره مطيعان له، ضوءهما من نور عرشه و حرّهما من نار جهنّم؛ فإذا كانت القيامة عاد إلى العرش نورهما و عاد إلى النّار حرّهما فلايكون شمس و لا قمر. و إنّما عناهما لعنهما الله؛ أو ليس قد روى النّاس أنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله قال: إنّ الشّمس و القمر نوران في النّار قيل: بلى. قال: أما سمعت قول النّاس فلان و فلان شمسا هذه الأمّة و نورهما، فهما في النّار. و الله ما عنى غيرهما.

أقول: يظهر من هذا أنّ الإنسان الحقيقيّ و البشر النوريّ هو مولانا عليّ عليه السّلام و أنّ الموجود من هذه الطبيعة ليس إلّا الفرد الواحد و أنّ النبيّ و الوليّ واحد و أنّ سائر الأفراد التي عندنا هي اجزاء لذلك الإنسان الأكمل لكن لشرافة هذا النّوع

---

١. تفسير القمي، ج ٢، ص ٣٤٣.

و سعة درجته حيث يكون محتويا على جميع الدّرجات و النشئات صارت أجزاء الفرد الواحد منه بصورة[١] ذلك الفرد من حيث الظاهر و إلّا فبحسب مزاج الصّفة الغالبة في كلّ واحد يكون كلٌّ بصورة تلك الصّفة في الباطن فيظهر بتلك الصّورة في القيامة لظهور البواطن في تلك النّشأة الآخرة.

و أمّا ما قيل من أنّ التعبير عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام بـ «الإنسان» من قبيل قولنا زيد هو الرّجل أي الكامل في ذلك الجنس كأنّه جَمَعَ جميع صفات الرّجل، فكلام ظاهريّ مع أنّه لايمنع ما حقّقنا من أنّ الواقع كذلك.

و البرهان على ما قلنا من صدور الواحد من هذا النّوع عن المبدأ الأعلى و أنّ سائر الأفراد أجزاء له هو أنّه من الواضح أنّ الإنسان العقلى متقدّم بالذّات على الإنسان الطبيعي و لا ريب أن لا مادة للأمور العقليّة و كلّ ما هو مقدّس عن المادّة فلا يوجد منه إلّا فرد واحد و بهذا ثبت المدّعى؛ لكن لمّا تعلّقت تلك الصورة العقلية بتوسّط الإنسان النفسي إلى الطبيعة و من شأن الأمور الطبيعيّة الانقسام و التجزئة ظهر نور هذه الشّمس العقليّة من شبابك المادّة و روازنها بصورة الشمس لا بصورة الشبكة لغلبة القوة العقلية و سلطنتها على الأمور المادية؛ و لأنّ هذا التعلّق من تلك الشمس العقلية انكساف لها و من البيّن أن في حالة كسوف هذه الشمس الحسيّة حيثما أخذ في الانكساف و بعد ما شرع في الانجلاء و الانكشاف يصير ظلالات الأوراق غيرها على الهيئة الهلالية. فالشمس العقليّة حين ما تطلع على الموادّ الحسيّة فالأظلال الحادثة التي في الحقيقة أمثلة لحالاتها تكون على هيئتها فاحتفظ بهذا السرّ الخفيّ فإنّه لا يطّلع عليه إلّا الفرد الأوحدي.

ثمّ أقول: إنّ قوله عليه السلام «يجريان بأمره» يدلّ على كون الشمس و القمر من ذوات الأنفس. و قوله عليه السلام يحقق ذلك و يؤكّده لأنّ الإطاعة صريحة في ذلك. و أمّا نسبة الجريان إليهما فلاتدلّ[٢] على كونهما يتحرّكان كالحيتان، لأنّ تحريك النفس الفلكيّة التي تعلّقت بهما أولاً كتعلّق نفوسنا بقلوبنا ابتداء يصحّح تلك النسبة فلا

---

١. بصورة: بصورته ج.

٢. فلاتدل: فلأن تدل ج.

حاجة إلى ارتكاب الزيادة.

وأمّا كون ضوئهما من نور العرش وحرّهما من جهنّم فيحتمل وجوهاً:

الأوّل أن يكون المراد بالنور النفس الناطقة و ذلك ظاهر لأنّ النفس من عالم النور، و نور العرش عبارة عن النفس الكلية المحيطة بالكلّ إحاطة يكون عالم الأجسام كالموضوع في وسطها. و يكون المرادبـ «الحرور»[1] الجسم لأنّه منشأ الحرارة و سائر الكيفيّات، أو لأنّ جرم السّماء دخان كما هو المصرّح في قوله تعالى: ﴿ثمّ استوى إلى السّماء و هي دخان﴾[2] و لا ريب أنّ الدخان إنّما ينشأ من جهنّم التي أصل النيران.

الثاني: إنّ المراد بالنّور الجسم البسيط النّوري الذي هو عرش الأجسام، لأنّه من حيث مرتبة ذاته في كمال النوريّة، لأنّ أحدَ جزئيه و هو الهيولى صادر عن العقل و جزءَه الآخر و هو الصورة صادرة عنه أيضا باعتبار كونه نفسا. و لا ريب أنّ هذه المرتبة في كمال الصفاء و النوريّة و لا يشوبها غواشي العوارض الماديّة. و المراد بضوء هذا النور الجسمُ المتعين بصورة من صور النوعيات من دون عروض الاعتبارات.

و المراد بحرارتها أمّا على مذهب من قال بتركّب الأجسام الفلكيّة من صفو الكيفيّات العنصريّة و حكم بأنّه المرادبـ «الدخان» في الآية الكريمة فالأمر ظاهر، و أمّا على رأي الجمهور من الحكماء فالوجه في ذلك أنّ الشمس و القمر و إن لم تكن لهما كيفيّات عنصريّة لكنّهما و سائر الأفلاك[3] مبادٍ لتلك الكيفيّات بل ينسب إليها كيفيّات أخر كما يقولون: إنّ الحرارة الغريزية من جنس الحرارة الكوكبيّة. و لا ريب أنّ المبدأ لكل شيئ أتّم في المعنى المفاض منه، فالحرارة في الشمس أتمّ منها في النّار و في الحرور[4] الغريزي

الثالث: و هو قريب من الوجه الأوّل لكنّه أظهر و هو أن يكون المراد بالنور النّفس الشّريفة التي من عالم النور الذي هو عرش عالم الشهود حيث يكون فيه مثال

---

١. بالحرور: بالحروف ع.

٢. فصلت: ١١.

٣. الأفلاك: الفلكيات ع ج.

٤. الحرور: الجروح ج.

كلّ شيءٍ ظهر في الوجود.

و المراد بالحرارة الكيفيّاتُ المختصة بالأفلاك كالحرارة الفلكيّة و الكوكبيّة أو مبادىء الكيفيّات؛ فإذا رجع كلّ من النّور و الحرارة إلى أصلهما بقي جسم الكوكب كسائر أجزاء الفلك.

قوله عليه السّلام: «فإذا كانت القيامة عاد إلى العرش نورهما» إلى آخره: يظهر منه أنّ القيامة هي موطن انحلال التركيبات و رجوع المركّبات إلى بساطتها و حشر كلّ فرع إلى أصله.

قوله عليه السّلام: «فلايكون شمس و لا قمر» لعلّه أراد أنّ[1] في هذا اليوم التحقت السفلى بالعليا و رجعت روحانيّة الشمس و القمر إلى العرش الأعلى و جرمانيتهما إلى الأرض السّفلى و لميكونا من المكلّفين العاصين لأنّهما من الذين لايعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون؛ فلايتعلّق نفساهما إلى أبدانهما لأنّ ذلك إنّما هو للجزاء فلايكون هناك شمس و لا قمر و لايبعد أن يقال: إنّ نفسيهما بسبب هذه الإطاعة و تلك الحركة التسخيريّة الشوقيّة صيّرتا أبدانهما من جنس الملكوت، فطارت إلى المقام الأعلى و سدرة المنتهى و بقيت آثارهما الأرضيّة من أحداث العناصر التي هي مستقر السقر و موطن الشرّ[2]؛ فتعرّفْ فإنّ ذلك من البيانات المختصة بهذا الجمع.

إزالة شكوك و أوهام

و لعلّك تقول: إنّ هذا المنقول من أرباب التناسخ من كون النفوس الأزليّة في آدم إنّما نشأ ممّا ورد في القرآن و الأخبار المستفيضة من إخراج الذرية من ظَهْر آدم و هم كالذرّ و أخذ الميثاق منهم[3]. و يؤيّده ما رُوي[4] من أنّ إبراهيم على نبيّنا و آله و عليه السّلام نادى النّاس بعد تمام بيت الله بقوله «هلمّ إلى الحجّ فأجاب من في أصلاب

---

١. أراد أنّ: أراده ج.

٢. من هنا إلى آخر شرح الحديث وقع السقط من نسخة ج و أيضاً بقدر ثُلث الصفحة بياض.

٣. منها ما في الكافي، ج ٢، ص ٨ ـ ٩.

٤. الكافي، ج ٤، كتاب الحج، ص ٢٠٦؛ علل الشرايع، ج ٢، باب ١٥٨، ص ٤١٩ و ٤٢٠.

الرّجال و أرحام النّساء» و إذ ليس يمكن أخذ الميثاق و لا إجابة الدّاعي إلّا للنفس فوجب من ذلك أن تكون النّفوس بتعيّناتها المتمايزة موجودة في آدم و هكذا تتناسخ من الأصلاب و الأرحام إلى أن يصل الكلّ إلى ما قدّر له من الأبدان في الأزمنة المتمادية.

فنقول: أمّا أوّلاً، فلأنّ أكثر العلماء و المفسّرين حمل ذلك على الاستعارة التمثيليّة من دون أن يكون شيئ في الخارج.

و أمّا ثانياً، فلا دلالة فيه على الأزليّة وإنّما يظهر منه تقدّم وجود من دون ظهور كيفيّة ذلك الوجود.

و أمّا ثالثاً، فإنّ مواطن «ألست» ـ أعني به مواطن أخذ الميثاق ـ متعدّدة حسب تعدّد منازل القوس النزولي و تكثر مراحل الجواهر العقلية و[1] الأنوار الإلهيّة ففي كلّ مرتبة من تلك المراتب وقعتْ العهود و وثقت المواثيق. و ليس ذلك ممّا يختصّ بالوجود النفسي بل أَخْذُ العهد وقع في الوجود العقلي و الوجود الطبيعي و الوجود الكونيّ. و ليس أيضاً ممّا وقع في الأزل كما يزعمه كلّ أحد إلّا الأقل بل إن اكتحلتَ عينك بجواهر المعارف و قرعت سمعك أهوية عالم القدس و اللطائف بصرتَ بما لم يبصروا به و سمعت السؤال مع جوابه ونحن بعون الله نكحل عينك بكُحل جواهر هذه الحقائق و نقرع سمعك بالهواء الذي يحار فيه عقول الخلائق إنشاء الله.

اعلم أنّ للإنسان بل لكلّ موجود درجات وجود:

أوليها درجة الوجود الحسي و بذلك يكون ذلك الشخص إنسانا محسوسا يترتّب عليه أحكام المحسوسات.

و ثانيتها درجة الطبع و بذلك يصير إنسانا طبيعيا و يجرى عليه أحكام الطبيعة بفنونها.

و ثالثتها درجة الخيال و المثال و هي ألطف و أعلى من درجة الطبع و أسفل من درجة النفس. و عندنا عالم في الخارج هو عرش الجسمانيّات الذي هو عبارة عن

---

١. و: في نسخة بدل م.

المادة النوريّة التي هي حاملة جميع الصوَر الخارجيّة التي انتقشت فيها من العالم الذي فوقها كمرآة مجلوّة تحاذي شطر الحقائق الغيبية كما ورد أنّ في العرش مثال كلّ شيْ؛ و لذا قيل: إنّ المادة كل شيء بالقّوة. و باعتبارها يكون إنساناً خياليّا و يترتّب عليه أحكام هذه المرتبة من ظهور بعض الكرامات و الحركات السريعة من طي الأرض و أمثاله.

و رابعتها درجة النفس و بذلك كان إنسانا نفسيّا يصدر عنه الأفاعيل المنسوبة إلى النفس من الإدراكات و التصريفات في مواد[1] الأكوان و منها ظهور المعجزات و غيرها.

و خامستها درجة العقل و بذلك كان إنساناً عقليّا مضاهيا لعالم العقل الذي منه ظهرت الحقائق و إليه ترجع بالكمال. و لمّا كان الإنسان الطبيعي هو المحسوس باعتبار العوارض كانت له هاتان المرتبتان عدتا واحدة و هو الإنسان الطبيعي و لمّا كان سلطان الخيال هي النفس و هي الحاكمة عليه ببعض قواها كان الخيالي أيضا نفسيّاً؛ فعلى هذا كانت الأسماء ثلاثة كما هو المشهور عند أهل المعرفة؛ الإنسان الطبيعي و الإنسان النفسي و الإنسان العقلي. و كلّ واحدة من النشئات الثلاث مشتملة على نشئات عديدة بحسب سلسلتَي الطوليّة و العرضية و في كلّ منها أُخذت العهود و المواثيق حجّة على العباد ﴿و لئلاّيكون للنّاس على الله حجة﴾[2] و لذا قيل: إنّ مواطن ﴿ألست بربّكم﴾ كثيرة. و بعضهم ادّعى سماع المسائلة و المجاوبة في أيام حياته الدنيويّة. و ذلك لما أشرنا من أنّ الأزل و الدّهر محيط بهذا العالم و أنّ ما لايدخل تحت سلطان[3] الزمان و المكان و[4] إن حكم بوقوعه فذلك الحكم صادق في الواقع و نفس الأمر؛ فتبّصرْ!

و بالجملة، من المستبين أنّ في كلّ نشأة من تلك النشئات التي فوق عالم الطبيعة و في كلّ موطن من هذه المواطن الغيبيّة أخذ العهد و وقع الميثاق لأنّ هذه النشئات

---

١. مواد: أمور نسة بدل م.
٢. النساء: ١٦٥.
٣. سلطان: هذا نسخة بدل م.
٤. و: ففي م.

موطن شعور و إدراك و إنّما يؤخذ العهد من أهل الشعور و أرباب المدارك. و أشخاص كل نوع من الأنواع في تلك العوالم متمايزة مع قرب تلك العوالم من البساطة و الوحدة؛ و ذلك لسعة الدرجة بحيث لايعزب عنها مثقال ذرة كما قال تعالى: ﴿وكلّ صغير وكبير مستطر﴾[1] أي في الألواح العالية من العوالم العلويّة.

فالتعبيّر بـ «الظهور» إمّا باعتبار تعدّد العوالم فلعلّ كلّ متقدّم عال ظهر للسافل بحسب التقوية و الإمداد و باعتبار اشتماله على الكلّ اشتمال الظهر على البطن، و إمّا من جهة تجنّد الآباء كما في الخبر[2]: «الأرواح جنود مجنّدة» فكلّ جند من أهل السعادة أو الشقاوة و المتوسطة الغير المحصورة بينهما نسب إلى أبيهم كما نسب المسلمون إلى إبراهيم عليه السلام لقوله تعالى: ﴿ملّة ابيكم ابراهيم هو سمّاكم المسلمين﴾[3] و إمّا ما وقع في أخبار أهل البيت عليهم السّلام من الإخراج عن ظهر آدم فلأنّ المبدئية[4] و الأبوة يلزمها المتبوعيّة و ذلك محفوظ في جميع المواطن لكن لمّا كان عالم الطبيعة لضيق درجته عن الاجتماع الوجودي و عدم سعته للاتحاد الجمعيّ وقع ذلك الإخراج في الأزمنة المتمادية و الأماكن و الأقطار المتعدّدة.

و أمّا المواطن السابقة على الطبيعة فالأمر بخلاف ذلك، لأنّها عوالم الجمعيّة و مواطن الحضور و كلّ من الآباء و الأولاد هناك على الاجتماع و الوفاق من دون مخالفة و افتراق، و لايغيب فيها شيئ عن شيئ و لايجيء شيئ عقيب شيئ؛ بل الكلّ دفعيّ الوجود[5] جمعيّ الحضور[6] و الشهود مع كون التّابعيّة و المتبوعيّة محفوظة في جميع المراتب؛ فتبصّر!

تكملة

فآدم أبو البشر هو مبدأ أنواع الإنسان الطبيعي، و آدم النفساني هو مبدأ أنواع

---

١. القمر: ٥٣.

٢. من لايحضره الفقيه، ج ٤، ص ٣٨٠.

٣. الحج: ٧٨.

٤. المبدئية: المبدأية م.

٥. الوجود: الحضور نسخة بدل م.

٦. الحضور: الوجود نسخة بدل م.

الإنسان النفسي، و آدم العقلي هو مبدأ الإنسان العقليّ.

و لمّا كانت هذه العوالم أصول النشئات كان الإنسان بحسبها ثلاثة؛ و إلّا فالفروع و الرّقائق في كلّ نشأة كثيرة و لذا ورد في الخبر[١]: «إنّ الله خلق ألف عالم و ألف ألف آدم و أنت في آخر تلك العوالم و هؤلاء[٢] الآدميين» و قد وقع أخذ الميثاق في كلّ تلك النشئات على ما تقتضيه الأصول العرفانية. و الأبناء في كلّ من تلك العوالم منحازة الذوات متمايزة الوجودات عن الآباء.

و إنّما عبرّ بالأخذ من الظهور عن الطبيعة المحفوظة في كلّ المراتب، لا أنّ الذرية كانت في صلب آدم فأخرج كما يؤخذ الحبّة من الصبرة كيف و أنّىٰ يكفي جثّة آدم ـ و إن فرضت أعظم ما يكون في العظم ـ بتلك الأبدان التي لاتنتهى إلى حد؛ بل أقول في تلك العوالم الفوقية النورية ربما كان بعض الكُمّل من بني آدم آباء الآدم لكن التحاذي في العوالم يقتضي ما قلت و إلّا فالأمر كما قلنا.

ثم إذا عرفت كيفيّة أخذ الميثاق في العوالم التي فوق الطبيعة فلعلّ الأخذ في عالم الطبيعة إمّا من ظَهر كلّ مبدأ لطوائف أبنائه أو من ظهر كلّ أب بخصوصه. و يمكن أن يكتفى بأخذ الميثاق في الوجودات السابقة. و خوطب الإنسان الطبيعيّ بأنّه قد أخذ منه الميثاق في النشئات السابقة الإدراكية فينبغي أن يتذكّر ذلك بإعلام الأنبياء و الأولياء. و غير ذلك.

يؤيد ذلك أي كون أخذ المواثيق في عالم الأنوار السابقة على عالم الطبيعة ما رواه صاحب البصائر[٣] عن معاوية بن حمّاد قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام[٤]: هذا الحديث الذي سمعته منك ما تفسيره؟

قال: و ما هو؟

قلت[٥]: إنّ المؤمن ينظر بنور الله.

---

١. الخصال للصدوق، باب ما بعد الألف، ص ٦٥٢ و فيه: «لقد خلق الله ...».

٢. هؤلاء: أولئك (الخصال).

٣. بصائر الدرجات الكبرى، الجزء الثاني، باب ١١، حديث ٢، ص ١٠٠.

٤. السلام: + جعلت فداك (بصائر). ٥. قلت: قال (بصائر) و ما في النص أصحّ.

فقال: يا معاوية إنّ الله خلق المؤمنين من نوره و أصبغهم[١] في رحمته و أخذ ميثاقهم لنا بالولاية على معرفته يوم عرّفهم نفسه؛ فالمؤمن أخ المؤمن لأبيه و أمّه. أبوه النور و أمّه الرحمة و إنّما ينظر بذلك الذي خلق منه» فعلى هذا آدم عليه السلام أخ لكل واحد واحد من أولاده، و النور الذي هو الأب نور سيّد المرسلين صلّى الله عليه و آله لقوله[٢]: «ياعلي أنا و أنت أبوا هذه الأمة».

إرشاد

و أمّا حكاية إبراهيم[٣] فالظاهر أنّ هذا النداء منه لم‌ينحصر في أسماع الموجودين في زمانه في الأقطار على ما يدلّ عليه لفظ «هلّم» بصيغة المفرد على ما في الخبر، بل لكلّ مَن له أهلية الخطاب و قابليّة الإدراك و ليس يوجد ذلك إلّا في الأناس الذين في العوالم التي فوق الطبيعة الموجودين في ظهور آبائهم العلوية فإنّ في كلّ موطن من المواطن السابقة نكاحات ضبطها بعض العرفاء في أصول أربعة، و بعضهم في خمسة، و لكلّ إزدواج ولادات و أولاد. و إنّما هذا الظاهر عنوان لما في تلك البواطن. و من المتسبين أنّ السماع الذي في تلك العوالم لما تعالت هذه عن المكان و الزمان لأنّ فيها تسمع هو أحسن الأفكار فضلا عن أن ينطق بالجهار فلذا وقع الصوت في سمع كلّ أحد من دون تفاوت و تراخي زمان. و أمّا ما ورد من تناسخ الأنوار النّبوية في الأصلاب الطاهرة فليس ذلك من المستحيل بل له معنى صحيح يعرفه العارفون بالأسرار.

تحقيق

فيما يتعلّق بقولهم: «إنّ الملائكة من ولد آدم» إلى آخر الخبر

يقرب من ذلك قول صاحب إخوان الصفاء: «إعلم: ياأخي إنّ الإنسان الذي تحت

---

١. أصبغهم: صبغهم (بصائر).

٢. بحار، ج ١٦، ص ٩٥، و ٣٦٤؛ ج ٢٣، ص ١٢٨، ٢٥٩.

٣. أي حكاية ندائه بقوله: «هلمّ إلى الحج» التي مرّ ذكرها.

الأمر و النّهى إمّا بموجب العقل أو بطريق السمع؛ فمن قال بواجب حكم أحدهما فابتدأ أوّلا بتعلّم فقه الدين ليخرج به من ظلمة الجهالة، ثمّ ابتدأ بتهذيب أخلاقه التي يتخلق بها من الصِّبا فأصلح منها ما كان فاسدا، ثمّ نظر في عاداته التي اعتادها في أيّام الشباب يغير منها ما كان مذموما من اتّباع الشهوات المذمومة و طلب اللذات المكروهة. و كذلك نظر فى اعتقاداته المذمومة و إزالة الفاسدة منها التي اعتقدها من غير علم و لا بصيرة، و أبدلها بما هو خير منها ثم عمل بما رسم له في الشريعة من العقليّة و السمعيّة من الأعمال الصالحة. و سار فى أمور معيشته سيرة عادلة. ثمّ تفكّر في أمور الدنيا و اعتبر أحوالها و ما يتصرّف بها الأمور حالا بعد حال حتى يتنبه نفسه من نوم الغفلة و رقدة الجهالة فتبصر عيوب الدنيا، و يعرف عورها فتزهد فيها، ثم يبحث عن أمر الآخرة و يتفكر في المعاد حتى يعرفها حقّ معرفتها، ثمّ يرغب فيها و يطلبها حقّ الطلب و يدوم ذلك إلى الممات، فإذا فعل ذلك فإنّ نفسه إذا فارقت جسدها عند الموت انتقلت بذاتها و استغنت عن التّعلق بالأجسام بعد ذلك، و تخلّصتْ من وسخ الأبدان، و نَجَتْ من بحر الهيولى، و أُعتِقتْ من أسر الطبيعة، و فارقت بالخروج من عالم الكون و الفساد، و ارتقت إلى عالم الأفلاك، و سعت في سعة فضاء السّماوات مسرورة ملتذّة مطلقة، حيث شائت ذهبت، فعند ذلك يكون مَلَكاً من الملائكة» ـ انتهى.

ثم إنّ صاحب حكمة الإشراق[1] مع توغّله فى فهم الأسرار استحسن قول بعضهم من كون جرم سماوي موضوعا لتخيّلات طوائف من نفوس السعداء و الأشقياء لأنّهم لم‌يتصور لهم العالم العقليّ و لم‌ينقطع علاقتهم بالكلية عن الأجرام و هم بعد بالقّوة التي احتاجت معها إلى علاقة البدن. قال إنّه «كلام حسن» إلّا أنّه خالفهم في تعلّق نفوس الأشقياء بتلك الأجرام الشريفة ثمّ قال: «و القوّة تحوجهم إلى التخيل الجرمي فليس يمنع أن يكون تحت فلك القمر و فوق كرة النار جرم كُريّ غير منخرق هو نوع نفسه و يكون برزخا بين العالم الأثيري و العنصريّ موضوعا لتخيّلات الأشقياء فيتخيّلون

---

١. مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ١، التلويحات، ص ٨٩ ـ ٩٠.

من أعمالهم السيئة من نيران و حيّات تلسع و زقوم يشرب و غير ذلك».

قال: «و بهذا يندفع من شبه أهل التّناسخ مابقي[1] و لست أشكّ فيما اشتغلت من الرّياضات أنّ الجهّال و الفجَرَة لو تجرّدوا عن قوّة جرميّة مذكرّة لأحوالهم [مستبقية][2] لملكاتهم و جهالاتهم مخصّصة لتصوراتهم نجوا إلى الروح الأكبر» ـ انتهى كلامه.

و قال الاستاذ المتألّه[3]: لا يكون الجسم موضوعا لتخيّل النفس إلّا و أن يكون في تصرّف النفس و ليس الجرم الفلكي ممّا يؤثّر فيه شيئ إلّا نفسه المدبّرة له مع أنّ وجود كرة فيما بين الفلك و العنصر غير منخرق يكون طبيعة خامسة و لكنّه لكونه عديم الحركة المستقيمة و سائر ما يلزم الأفلاك. و هذا كلّه شنيع مع كونه لم‌يخلص من التناسخ؛ بل جنّة السعداء المتوسّطين و جهنّم الأشقياء لابدّ أن يكون خارجة من هذا العالم و بذلك يتحقّق الفرق بين التناسخ و مذهب أهل الحق إذ مدار مذهب التناسخ على اختلاف شعبها على نفي عالم الآخرة إلّا أنّ بعضهم يقول بتناسخ بعض النفوس و ترقّي بعضها إلى عالم النّور، و بعضهم بتناسخ الكلّ و الدّوران في النّشأة الدنيويّة؛ أعاذنا الله من العقائد الباطلة.

و بالجملة، فالدار الآخرة على مطابقة الدّرجات الثلاث للإنسان و المغالطة في حمل كلام الأنبياء و العرفاء على التناسخ إنّما نشأ من الخلط بين الحشر و النّسخ و من الغفلة من تحقّق عالم آخر متوسّط بين عالم الطبيعة و عالم العقل يحشر فيه الناس على هيئاتهم المناسبة و أخلاقهم المتمكنة من دون تعلّق النفس بجرم فلكي أو جسم عنصري بل هي صور معلّقة موجودة للنفس في صقع آخر مرتبطة بأعمال و أفعال صدرت عنها في دار الدنيا و أثمرت في ذاتها أخلاقاً و ملكات مستتبعة لتلك الصور.

قال بعض العرفاء: عليك أن تعلم أنّ البرزخ الذي تكون الأرواح فيها بعد المفارقة

---

١. من شبه ... بقي: ما بقي من شبه أهل التناسخ (التلويحات).

٢. مستبقية (التلويحات): مستتبعة جميع النسخ.

٣. و هو ملا رجبعلي التبريزي.

من النشأة الدنيويّة هو غير البرزخ الذي بين الأرواح المجردة و الأجسام، لأنّ تنزلات الوجود و معارجه دوريّة، و المرتبة التي قبل المرتبة الدنيوية و هي من مراتب التنزلات و لها الأولوية و الّتي بعدها من مراتب المعارج و لها الآخرية و أيضا التي تلحق الأرواح في البرزخ الأخير إنّما هي صورة الأعمال و نتيجة الأفعال السابقة في الدنيا بخلاف صور البرزخ الأوّل فلايكون أحدهما عين الآخر.

و الدرجات الثلاث:

إحداها المرتبة الجسمية النوريّة فيها جنّات و جحيم.

و الثانية المرتبة النفسيّة الروحانيّة و فيها نعيم للسّعداء و عقاب للأشقياء.

و الثالثة المرتبة العقليّة الإلهيّة و هي جنّة المقرّبين فحسب؛ فتبصّرْ! و نحن و إن أطلنا الكلام في هذا المطلوب بحيث خرج عن وضع هذا المكتوب، إلّا أنّ تحقيق أمر الآخرة على ذلك المنهج قلّ أن يوجد في كتاب أو أن يصرّح به الأصحاب فعليك به، فإنّه من مشرب رحيق و الله ولي التّوفيق.

الحديث السابع والعشرون[1]

في احتجاج الشيخ الطبرسي[2] رحمه الله بإسناده إلى أبي محمّد العسكرى عليه السلام قال: ذكر عند الصادق عليه السلام الجدالُ في الدّين، فقام إليه رجل فقال يابن رسول الله: أفجادل رسول الله صلّى الله عليه و آله؟ فقال الصّادق عليه السّلام: مهما ظننت برسول الله من شئ فلا تظنن به مخالفة الله تعالى. أليس الله[3] قال: ﴿وجادلهم بالّتي هي أحسن﴾[4] و ﴿قل يحييها الذي أنشأها أوّل مرّة﴾[5] لمن ضرب لله مثلا، أفتظن أنّ رسول الله خالف ما أمره الله به فلم يجادل و لم يخبر عن الله بما أمره أن يخبر به، و لقد حدّثني أبي الباقر عليه السلام عن جدّي عليّ بن الحسين زين العابدين عن أبيه الحسين بن علي سيّد الشّهداء عن أمير المؤمنين أنّه اجتمع يوما عند رسول الله صلّى الله عليه و آله أهلُ خمسة أديان: اليهود، و النّصارى، و الدّهريّة، و الثنويّة، و مشركوا العرب. ثم ذكر عليه السلام مقالتَهم و إقبالَ رسول الله صلّى الله عليه و آله على كلّ طائفة و إبطالَ أمرهم.

قال: ثمّ أقبل رسول الله صلّى الله عليه و آله على الدّهريّة فقال: و أنتم فما الذي دعاكم إلى القول بأنّ الأشياء لا بدء لها و هي دائمة لم تزل

---

١. رقم الحديث فى نسخة م و ج الثامن و العشرون.

٢. الاحتجاج، ج ١، في احتجاجات النبي (ص)، ص ٢٢.

٣. الله: + قد (الاحتجاج).

٤. النحل: ١٢٥.

٥. يس: ٧٩.

و لاتزال؟

فقالوا: لأنّا لانحكم إلّا بما نشاهد و لم نجد للأشياء حدثا فحكمنا بأنّها لم تزل، و لم نجد لها انقضاء أو فناء فحكمنا بأنّها لا تزال.

فقال رسول الله صلّى الله عليه و آله: أفوجدتم لها قدماً أم وجدتم لها بقاء أبداً[١]؟ فإن قلتم إنّكم وجدتم ذلك أنهضتم لأنفسكم أنّكم لم تزالوا على هيئتكم و عقولكم بلا نهاية و لاتزالون كذلك؛ و لئن قلتم هذا دفعتم العيان و كذبّكم العالمون الذين يشاهدونكم.

قالوا: بل لم نشاهد لها قدماً و لا بقاءً أبد الآباد.

قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: فَلِمَ صِرتُم أن[٢] تحكموا بالقدم و البقاء دائماً لأنّكم لم تشاهدوا حدوثها و انقضاءها أولى من تارك التميز مثلكم، فيحكم لها بالحدوث و الانقضاء و الانقطاع لأنّه لم يشاهد لها قدما و لا بقاء أبد الآباد أو لستم تشاهدون اللّيل و النّهار و أحدهما بعد الآخر؟

فقالوا: نعم.

فقال: أترونها لم يزالا و لايزالان؟

فقالوا: نعم.

قال: فيجوز[٣] عندكم اجتماع الليل و النّهار؟

فقالوا: لا.

فقال: فإذن؟ انقطع أحدهما عن الآخر فيسبق أحدهما ويكون الثّاني جارياً بعده.

قالوا: كذلك هو.

فقال: قد حكمتم بحدوث ما تقدّم من ليل و نهار و لم تشاهدوهما

---

١. أبداً: أبد الآباد (الاحتجاج).   ٢. أن: بأن (الاحتجاج).

٣. فيجوز: أفيجوز (الاحتجاج).

فلاتنكروا لله قدرته.

ثمّ قال صلوات الله عليه و آله: أتقولون ما وصل لكم[1] من الليل و النهار متناهٍ أم غير متناه؟ فإن قلتم غير متناه فقد وصل إليكم آخر بلا نهاية لأوّله؛ و إن قلتم أنّه متناه فقد كان و لا شئ منهما.

قالوا: نعم.

قال لهم: أقلتم إنّ العالم قديم غير محدث وأنتم عارفون بمعنى ما أقررتم به و بمعنى ما جحدتموه؟

قالوا: نعم.

فقال رسول الله صلّى الله عليه و آله: فهذا الذي تشاهدونه من الأشياء بعضها إلى بعض يفتقر، لأنّه لا قوام لبعض إلاّ بما يتّصل به كما يرى البناء محتاجا بعض أجزائه إلى بعض و إلّا لم يتّسق و لم يستحكم و كذلك سائر ما يرى. قال[2]: فإذا كان هذا المحتاج بعضه إلى بعض لقوّته و تمامه هو القديم، فأخبِروني أن لو كان محدَثا كيف كان يكون و ماذا كانت تكون صفته؟

قال عليه السّلام: فبُهتوا و علموا أنّهم لا يجدون للمحدث صفة يصفونه بها إلّا و هي موجودة في هذا الذي زعموا أنّه قديم فوجموا و قالوا سننظر فى أمرنا.

الخبر بطوله؛ و قد ذكرنا موضع الحاجة في بيان أدلّة نفي القدم عن العالم.

يقال:[3] هذا الخبر مذكور[4] في تفسير الإمام الحسن العسكري عليه السلام أيضا و لنبيّن شرح هذا الخبر الشريف في مقامات:

---

١. ما وصل لكم: قبلكم ج.
٢. قال: و قال أيضاً (الاحتجاج).
٣. يقال: بيان ج.
٤. مذكور: ـ ع.

المقام الأوّل:

فيما يتعلّق بقوله تعالى: ﴿و جادِلْهم بالتيِ هى أحسن﴾

قيل: قد بيّن الله تعالى في هذه الآية و ما قبلها ثلاث صناعات من الصناعات الميزانية:

فقوله عزّ شأنه: ﴿ادعُ إلى سَبيل ربِّک بالحکمة﴾[١] أي بالمقالة المحكمة الصحيحة الموضحة للحقّ المزيحة للشّبهة. و هي إشارة إلى صناعة البرهان و هو للخواص.

و قوله جلّ مجده: ﴿و الموعظة الحسنة﴾ أي الخطابات المقنعة و العبر النّافعة التي لايخفى عليهم أنّك تناصحهم و تنفعهم بها. و هو إشارة إلى صنعة الخطابة و هي لجمهور[٢] العوام و المستفيدين.

و قوله: ﴿و جادِلْهم بالّتي هي أحسن﴾ أي بالتي هي على أحسن طرق المجادلة إشارة إلى صناعة الجدل. و ذلك للمعاندين و الجاحدين.

ثمّ إنّ في صدر ذلك الخبر الذي نحن بصدد شرحه ذكر مولانا الصادق عليه السلام معنى النحوَين من الجدل فقال[٣]: «أمّا الجدل بغير التي هي أحسن فأن تجادل مُبطلاً فيورد عليك باطلاً فلاتردّه[٤] بحجّة قد نصبها الله، و لكن تجحد قولَه أو تجحد حقّا يريد بذلك المبطل أن يعين به باطله، فتجحد ذلك الحقّ مخافة أن يكون له عليك فيه حجّة لأنّك لا تدري كيف المخلص منه، فذلك حرام على شيعتنا».

ثمّ قال عليه السّلام[٥]: «و أمّا الجدال بالتي هي أحسن فهو ما أمر الله تعالى به نبيّه محمّداً صلّى الله عليه و آله أن يجادل به مَن جحد البعث بعد الموت و إحياءه[٦] له فقال الله تعالى حاكيا عنه: ﴿و ضرب لنا مَثَلا و نَسِيَ خلْقَه قالَ مَن يُحيِی العظامَ و هي رميم﴾ فقال الله تعالى في الردّ عليه: ﴿قل﴾ يا محمّد ﴿يحييها الذي أنشأها أوّل مرة و هو بكلّ خلقٍ عليمٌ الذي جعل لكم من الشّجر الأخضر ناراً﴾[٧] إلى آخر السورة.

---

١. بالحکمة: والموعظة ج.
٢. لجمهور: الجمهور ج.
٣. الاحتجاج، ج ١، ص ٢١.
٤. فلا تردّه: فلا ترد ج.
٥. نفس المصدر.
٦. إحياءه: إحياءوه م.
٧. يس: ٧٨ ـ ٨٠.

فأراد الله تعالى من نبيّه أن يجادل المبطل الذي قال: كيف يجوز أن يبعث هذه العظام و هي رميم؟ فقال الله تعالى لنبيّه: ﴿قل يحييها الذي اَنشأها أوّل مرة﴾ أفيعجز من ابتدأه[1] لا من شيٍ أن يعيده بعد أن يبلى، بل ابتداؤه أصعب عندكم من إعادته.

ثم قال: ﴿الذي جعل لكم من الشّجر الأخضر نارا﴾ أي إذا كان قد كنّ النار الحارّ في الشجر الأخضر الرطب ثم يستخرجها منه فعرّفكم أنّه على إعادة ما بُلي أقدر. ثمّ قال[2]: ﴿اَوَ ليس الذي خلَقَ السّمواتِ و الاَرضَ بقادرٍ على اَنْ يَخلُقَ مِثلَهم بلىٰ و هو الخلاّقُ العليم﴾[3] أي إذا كان خلق السّماوات و الأرض[4] اعظم و أبعد في أوهامكم و قُدَرِكم أن يقدروا عليه من إعادة البالي فكيف جوّزتم من الله خلق هذا الأعجب عندكم و الأصعب لديكم؟ و لَمْ تجوّزوا منه ما هو أسهل عندكم من إعادة البالي» ـ الخبر.

و بالحريّ أن نشرح ذلك بعض الشرح فنقول:

﴿ضرب لنا مثلا﴾ أي أمرا عجيبا و هو نفي القدرة على إحياء الموتى.

﴿و نسيَ خلقه﴾ أي نسي خلْقنا إيّاه.

﴿قال مَن يُحيى العظام﴾ إنكاراً و استبعاداً ﴿و هي رميم﴾ و الرّميم: ما بُلي من العظام.

﴿قُلْ يُحييها الذي أنشاها أوّل مرّة﴾ فإنّ قدرته كما كانت لم تتغيّر.

﴿و هو بكل خلق عليم﴾: يعلم تفاصيل المخلوقات و كيفيّة خلقها و أجزاءها المتفننة[5] المتبدّدة أصولها و فصولها و مواقعها و طريق تميزها و ضّم بعضها إلى بعض.

في الاحتجاج[6] عن الصادق عليه السلام قال. «جاء أُبَيّ بن خلف فأخذ عَظْماً باليا من حائط ففتّه. ثمّ قال: «يا محمّد إذا كنّا عظاما و رفاتا أئنّا لمبعوثون خلقا؟ فنزلت الاية.

و روي عن مولانا الصّادق[7] عليه السلام أنّه قال: الرّوح مقيمة في مكانها ـ روح

---

١. ابتدأه: ابتدأ به (الاحتجاج).
٢. قال: ـ ج.
٣. يس: ٨١.
٤. بقادر على ... والأرض: ـ ج.
٥. المتفننة: المعينة ج.
٦. رغم تتبعي لم أعثر عليه في الاحتجاج.
٧. الاحتجاج، ج ٢، ص ٣٥٠.

المحسن في ضياء و فسحة، و روح المُسيء في ضيق و ظلمة ـ و البدن يصير ترابا كما منه خلق. و ما تقذف به السباع و الهوامّ من أجوافها مما أكلته و مزقته، كلّ ذلك في التّراب محفوظ عند من لايعزب عنه مثقال ذرّة في ظلمات الأرض و يعلم عدد الأشياء و وزنها و أنّ تراب الروحانيين بمنزلة الذهب فإذا كان حين البعث مُطِرَتْ الأرض مطرَ النشور فتربوا الأرض ثمّ تمخض مَخْضَ السقّاء فيصير تراب البشر كمصير[1] الذهَب من التراب إذا غسل بالماء، و الزبد من اللّبن إذا مخض، فيجتمع تراب كلّ قالب إلى قالبه، فينتقل بإذن الله القادر إلى حيث الروح، فتعود الصور بإذن المصوِّر كهيئتها، و تلج الروح فيها؛ فإذا استوى لاينكر من نفسه شيئا» ـ الخبر

أقول: من عرف هذا الخبر عرف حقيقة الحشر الجسماني و أنّه الحق الواقع من دون تأويل. و إنّما أوردناه في هذا المقام لما فيه من تفسير قوله تعالى حسبما نقلناه من سورة يس: ﴿انّه بكلّ خلق عليم﴾ فإنّ قوله عليه السّلام: «كلّ ذلك في التراب محفوظ» إلى آخره، إنّ تفرّق الأجزاء في الأطراف و في أبدان الحيوانات لاينافي اجتماعها في حفظ الله تعالى فإنّها محفوظة مجتمعة عنده عزّ شأنه بناء على أنّ الكثرة الانفصاليّة للأجزاء لاتضرّ بالوحدة الشخصيّة على ما بَرهنّا عليه في مظانّه، و أنّ الانفصال المناقض للاتّصال الذاتي للجسم لا يعرضه أبداً، و إلّا لكان الشيء قابلا لنقيضه أو يلزم لذاته شيئا و يقبل نقيضه و كلاهما لايمكن. فدليل الفصل و الوصل أوهن من بيت العنكبوت.

ثمّ إنّ قوله عليه السلام «و إنّ تراب الرّوحانييّن» أي التراب الذي هو أصل طينة الجسد من الجسم الذي ظهر فيه الرّوح بكماله و تصرّف فيه، بمنزلة الذهب الذي اتّسخ بالكدورات و الكثائف و صدأ بمصاحبة الأدناس و الأوساخ؛ فالتّطير من سماء الملكوت على فلك التراب كتغسيل الذهب و تخليصه من الصدء و تسبيكه بالخلائق. و هذا التراب الذي هو كالذهب عندنا ـ على ما ظهر لنا من أنوار الأئمة الطاهرة و ساقنا إليه البراهين القاطعة ـ هي الجسميّة النوريّة الصافية التي من عالم

---

١. كمصير: كبصر ج.

القدس و طينة العلّيّين و ملكوت هذه الأجسام الكدرة المغشاة بألف غواش إلى أن ظهرت لنا محفوفة بها و إنّما هي باطن تلك الأجسام و لايرى إلّا بأبصار الملكوتيين و هي مادة الصّور الأخرويّة و حورها و قصورها و أشجارها و أثمارها و عليها النشأة الآخرة. و فوق ذلك مرتبة أخرى هي أعلى علّيين و عالم القدس و النور المحض و هي للمقربين و قد بيّنا تفصيل ذلك في رسالتنا الموسومة بـ البوارق الإلهّية[1]. و هذا القدر يكفي هاهنا لأهل البصيرة؛ فتبّصرْ!

المقام الثاني

فيما يتعلّق باستدلال الدّهريّة و الجواب عنه

ذكروا[2] ـ خذلهم الله ـ في الدليل على أنّ الأشياء لا بدء لها قولهم: «إنّا لا نحكم إلّا بما نشاهد» و هذه هي مقدمة «الوضع» باصطلاح الجدل و هي ما اعتقده السوفسطائية بأن كلّ موجود فهو محسوس، و ما ليس بمحسوس ليس بموجود؛ ثمّ بنوا عليها عدم مشاهدتهم لحدوث شئ و لا انقضاءه. و ذلك لزعمهم أنّ المتغّير من الأشياء هو الافتراق و الاجتماع و الحركة و السكون؛ و أنّ الموادّ محفوظة لم‌تزل و لاتزال.

و صورة «الدفع» مع تسليم قضيّة «الوضع» ـ و إلّا فهي باطلة بما أبطلها أهل العلم في كتبهم ـ هي أنّكم ادّعيتم أنّكم تحكمون بما تشاهدونه؛ فهل شاهدتم أزليّة الأشياء و أبدّيتها أو لم‌تشاهدوهما؟ فالقول الأوّل هذر باطل من القول؛ و كذّبكم أهل العالم الذين كانوا قبل أن توجدوا أنتم بل كذّبتكم أنفسكم؛ مع أنّ الأبد لم يتحقّق بعد؛ و إن لم تشاهدوا الأزليّة و الأبدية للأشياء فقد صرتم أنتم مع من قال بحدوث الأشياء و انقضائها سواء؛ و هو أيضا لم‌ير قدمها و لا بقاءها فهو يعارضكم بأنّا لم‌نجد للأشياء قدما و لا بقاء فحكمنا بالحدوث و الانقضاء، فلا بد لكم من بيان التفرقة أو الترجيح و الأولويّة، و التفرقة لايجوز لابتناء القولين على مقدّمة الوضع التي هي من المسلّمات

---

١. و هي مخطوط.

٢. الاحتجاج، ج ١، ص ٢٥.

عندكم، و لا مرجّح لتساوي القولين في التعارض. و هذا هو المراد من قوله صلّى الله عليه وآله: «فلِمَ صرتم» إلى قوله: «أبد الأبد» أي[1] فلِمَ صرتم في الحكم بالقدم و البقاء لعدم مشاهدة الحدث و الانقضاء أولى من الذي ترك التميز مثلكم في زعمه بأنّ ما لم‌يشاهد فهو غير واقع ليحكم[2] هو[3] بالحدوث و الانقضاء لعدم مشاهدة القدم و البقاء إذ لا تفاوت بين القولين في الابتناء على تلك المقدمة الوضعيّة و تفريع ما يرد عليها.

المقام الثالث

فيما يتعلّق بقوله صلى الله عليه و آله: «أ و لستم تشاهدون الليل والنهار»

هذا الكلام منه صلّى الله عليه و آله إبطال لقضيّة الوضع و ذلك هو الطريق الرّشد في صناعة الجدل حيث أبطل أوّلا ما يتفرّع على تلك القضية، ثمّ أبطلها، ثم يكرّ ثالثا على استحالة زعمهم من دون استعمال القضيّة المذكورة، بل بإبطال الأصل و الفرع بطريق البرهان الموصل إلى الحق في ذلك المقام.

أمّا الحجّة على البطلان أي بطلان أزلية الأشياء فهي لمّا كانت فرع على أزليّة الزّمان بمعنى غير مسبوقيّته بشيّ كما هو صريح قولهم «لا بدء[4] للأشياء» و إلّا فأزليّة الزّمان بمعنى كونه غير مسبوق بزمان فصحيح لايمكن ردّه، سلك صلّى الله عليه و آله في الإبطال بالسؤال عن الزمان بمقدّمتين بديهيتين: إحداهما، كون واحد من اللّيل و النّهار مسبوقاً بالآخر، و الثّانية استحالة اجتماعهما. فمتى فرض أزليّتهما كما تسلّم عنهم في قوله صلّى الله عليه و آله: «أترونهما لم‌يزالا» فيصدق على الواحد منهما لا محالة أنّه مسبوق بصاحبه و ذلك ينافي الأزلية بالمعنيين فيصير حادثا و الاخر سابق عليه بقدر متناه فهو أيضا غير أزلي فيلزم عليهم الحكم بالحدوث[5] كما بينّا مع أنّ ذلك حكم من

---

١. الأبد أي: الأبدي ج.
٢. ليحكم: يحكم ط.
٣. هو: ـ ج.
٤. لابدء: لابد ج.
٥. عليهم الحكم بالحدوث: عليهم الحدوث ج.

دون مشاهدة، فيُنافي قضيّة الوضع أيضا.

المقام الرّابع

فيما يتعلّق بقوله صلى الله عليه و آله: «أتقولون ما وصلكم من الليل و النهار» إلى قوله: «قالوا: نعم»

أقول: لمّا كانت أزليّة المقادير بمعنى كونها لابدء لها تستلزم عدم التّناهي أجرى الكلام على هذا المنوال مع مقدّمة بيّنة مسلّمة و هي كون زمان التكلّم ممّا انتهى إليه الأزمنة السّابقة، فتلك السوابق المتعينة بالليل و النهار: إمّا أن تكون بذاتها تقتضي عدم التّناهي لتكون أزليتها بذاتها بمعنى غير مبدوء بشيءٍ، أو ليست تقتضي بذاتها ذلك؟ فالأوّل يوجب خلاف مقتضى الذّات و هو الانقطاع في الزمان الحاضر مع أنّ لنا أن نأخذ من هذا المنقطع سلسلتين فيجري عليهما أدلّة التطبيق و التّضايف و غيرهما.

و يمكن معنى قوله صلى الله عليه وآله: «فقد وصل إليكم آخر بلا نهاية لأوّله» هو الذي نقل عن أفلاطن الإلهي من أنّ غير المتناهي يمتنع أن ينتهي و يصل إلى حدّ. فوصوله إلينا دليل على أنّه لميتناه في الأزل و إلّا لم يصل إلينا، إذ الأزل لا حدّ له و لايضيق عن شيءٍ حتى يخرج من حدّه شيء إلى أن يصل إلينا. و فهم هذا يحتاج إلى قريحة صائبة.

انتقاد[1]

اعلم أنّه قد وقع ما يشبه هذا بل لعلّه قد أخذ من هنا في حجج المتكلّمين حيث استدلّوا على تناهي الحوادث بأنّ الواقعة منها في الزمان الماضي لها آخر، و كلّ ما له آخر فهو متناه، ينتج أنّ الحوادث الواقعة في الماضي متناهية.

أمّا بيان الصغرى فلأنّ الآن الحاضر آخر ما مضى. و أمّا بيان الكبرى فظاهر.

---

١. انتقاد: بياض في ج.

و أجابوا عنه بأنّكم ماذا تعنون بقولكم «الآن آخر ما مضى» إن عنيتم بكونه آخر أنّه ليس بعده شيئ من الزمان أصلا، منعنا الصغرى، فإنّ مذهب الخصم أنّ بعده آنات و أزمنة لاتتناهى، و إن عنيتم به أنّه آخر ما مضى بحسب فرضنا و اعتبارنا فقط فلايلزم منه أن يكون آخراً ليس بعده شيئ آخر.

و أمّا النّهاية المذكورة في الكبرى أنّ «ما له آخر فهو متناه» إن أريد بتلك النّهاية أن تكون في جانب بداية الحوادث منعنا الكبرى، و إن أريد ما يكون في الجانب الآخر منها فتصير صورة النتيجة هكذا: «الحوادث الواقعة في جانب بداية الحوادث متناهية من جهة آخرها» لكن لايلزم من صحة ذلك تناهيها من جهة بدايتها، و ليس كلامنا في تناهي الحوادث من جهة آخرها بل الكلام إنّما هو من جهة أوّلها و بدايتها فلايضر[1] ما ذكروه» ـ انتهى ما ذكره بعض الأعلام في هذا المقام.

أقول: في[2] الجواب عن الجواب: أمّا إجمالا[3]، فإنّا لانعني ذلك و لا هذا، بل نقول: إنّ طبيعة الغير المتناهي من حيث هى طبيعة تقتضي عدم الانتهاء لاينقطع إلى حدّ مطلقا بل الكلّ منها و كذا الجزء على شاكلة واحدة و أنّ ثبوت صدق كون الشيء له آخر يستلزم صدق كونه له أوّل و إلّا لتحقق أحد المتقابلين المتضايفين بدون الآخر. و أمّا تفصيلا، فإنّا نختار أنّه آخر ما مضى حسب ما اعتبرناه و لكن ليس اعتبارا محضا بل واقع في نفس الأمر لانقطاع ما مضى عمّا سيأتي و اتصاف الأوّل بالعدم دون الأخير و الانقطاع مطلقا ينافي كون الطبيعة مقتضية لعدم الانقطاع و كون الشيء متناهيا من جهة غير متناه من أخرى ليس من ذاته؛ وإنّما الكلام مع من يقول: إنّ الأشياء بذواتها لم‌تزل و لاتزال من دون علّة و على هذا فالتّرديد الذي في قول المجيب في النهاية لا طائل تحته كما لا يخفى.

---

١. فلايضر: فيضر ج.
٢. في: و ج.
٣. إجمالاً: البقاء ج.

تحقيق عرفاني

قال بعض العرفاء في كتابه زبدة الحقايق: «قول القائل العالم قديم الزمان هوس محض لا طائل تحته إذ يقال له: ما الذي تعني به العالم[١] فإمّا أن تقول أعنى به الأجسام كلّها كالسّماوات و الأمهات أو[٢] تقول: أعني به كلّ موجود سوى الله؟ فإن قال: أعنى به كلّ موجود ممكن من الأجسام و غيرها كالعقول و النفوس؛ فعلى هذا يكون أكثر الموجودات المندرجة تحت لفظ «العالم» غير متوقّف الوجود على وجود الزمن بل يكون بالضرورة سابق الوجود عليه فكيف يقال: العالم قديم بالزمان و أكثر موجودات العالم سابق الوجود على الزّمن؛ و إن قال: أعني بـ«العالم» الأجسام كلّها فلايجوز على هذا الوجه أيضا لأنّ معنى ذلك أنّ الأجسام موجودة مذ قد كان الزمان موجوداً فيكون مُشعراً بأنّ الزّمان سابق على الأجسام في الوجود و ليس كذلك فإنّ الأجسام سابقة الوجود على الزّمان، و الزّمان متأخرّ الوجود عنها، و إن كان ذلك بالرتبة و الذّات» ـ انتهى كلامه و هو كما يرى.

و لنرجع و نقول: و القسم الثاني و هو كون الأزمنة السابقة متناهية يستلزم المسبوقيّة إذ الانتهاء إنّما يكون إلى شيءٍ فقد كان أمر و لم‌يكن ليل و لا نهار؛ هذا حقّ القول في تقرير ذلك البرهان.

المقام الخامس

فيما يتعلق بقوله صلى الله عليه و آله: «إن قلتم إنّ العالم قديم» إلى آخر الخبر[٣]

أقول[٤]: و ليعلم أنّ بحث القدم و الحدوث له مقامان:

أحدها، القول بأنّ الأشياء لا بدء لها و أنّها لم‌تزل و لاتزال بذواتها من دون أن يسبقها شيءٌ من علّة و غيرها و هذا هو الذي وقع فيه المجادلة بالتى هي أحسن من رسول الله صلّى الله عليه و آله على الدهريّة.

---

١. به العالم: بالعالم م.
٢. أو: ـ ج.
٣. بياض عدّة سطور في م ج.
٤. أقول : ـ ج.

و المقام الثّاني، عدم مسبوقيّة بعض الأشياء بالزمان ممّا وقع فيه النزاع بين الفلاسفة و أرباب الأديان و خلاصة قول الفلاسفة[١] ـ بعد ما مهّدوا من أنّ علّة الحاجة إلى المؤثّر هي الإمكان و النقص عن التماميّة في الوجود ـ هو أنّ الواجب لذاته إن كان لذاته مقتضيا و مرجّحا لوجود الممكنات سواء كان المقتضي ذاته فقط أو مع صفة من الصفات ـ على ما ذهب إليه المتكلمون من أنّ له تعالى صفات واجبة الوجود ـ فهو متقدّم على جميع الممكنات فإنّه علّتها و مرجّحها، و المرجّح دائم، فيدوم الترجيح لأنّ كلّ ما لأجله كان الواجب لذاته صانعا للعالم مؤثراً فيه كوجود وقت أو زوال مانع أو وجود شرط أو حصول إرادة أو طبع أو قدرة؛ و بالجملة وجود أيّ حال كان على ما تفرضه القائلون بالصفات كالأشاعرة و الكراميّة و غيرهما من طوائف المتكلّمين لايخلو إمّا أن يكون أزليّا كان العالم أزليّا[٢] كذلك لا محالة، لامتناع تخلّف المعلول عن العلة التامّة و إن لم‌يكن أزليّا كان حادثا لابد له من مرجّح حادث و إلّا لكان الحادث غير حادث. ثمّ يعود الكلام إلى ذلك المرجّح الحادث في احتياجه إلى مرجّح آخر حادث و هكذا إلى غير النّهاية فيلزم حصول المطلوب من وجود حوادث لا أوّل لها.

و بالجملة، فقد ثبت أنّ واجب الوجود واحد من جميع الجهات غير متغيّر و لا متبّدل و أنّه متشابه الأحوال و الأفعال فإن لم‌يوجد عنه شيْ أصلا بل كانت الأحوال كلّها كما كانت عليه وجب استمرار العدم كما كان و أنّ تجدّد حال موجبة لوجود العالم فهو محال، لأنّه ليس في العدم الصّريح حال يكون الأولى فيه أن يكون العالم موجودا و الباريء تعالى أن يكون موجدا[٣] أو يكون فيه حال أخرى يقتضي وجوبه لتشابه الأحوال»ـ انتهى تلخيص مرامهم في طول كلامهم.

فالمتعرّضون لجواب هذه الشبهة تحزّبوا أحزابا و تفرّقوا أيدي سبا: فبعضهم قالو بحدوث الإرادة و جعلوها المرجّح، لكن لم‌يأت البيوت من أبوابها و لم يعرفوا معنى

---

١. وأرباب ... الفلاسفة: ـ ج.
٢. كان العالم أزليّا: ـ ج.
٣. موجداً: موجوداً ج.

الإرادة حقّ معرفتها و لم‌يضعوها موضعها و بعضهم التزم الترجيح بلا مرجّح لكن لم‌يدروا ما يقولون و لم‌يعلموا أنّ ذلك أنّى يكون و أكثرهم نفوا الترجيح بلا مرجّح و قالوا بزيادة الصفات و جعلوا السبت في إيجاد العالم الإرادة القديمة، و المخصّص مصلحة تعود إلى العالم. و هذا ممّا أبطله البراهين النّاصة و الأخبار الكثيرة الواردة من طريق الخاصة حتى قيل: ما أدري أيّ مصلحة لأحد في أن لايكون قبل عدد مخصوص من دورات الأفلاك دورات أُخر كثيرة قبل وجود العالم.

و المحقق الطوسي ـ قدّس سرّه القدّوسي جعل المخصص ذات[1] الوقت: قال في التّجريد: «واختص الحدوث بوقته إذ لا وقت قبله» و هذا كلام في غاية النظام بعيد المرام لايحوم حوله حام و لايرد عليه ما أورده بعض الأعلام من أنّ «وجود المخصّص متقدم على وجود المتخصص به فالكلام عائد في ذات الوقت الذي‌صار مرجحا لوجود العالم فيه مخصّصا إيّاه به» ـ انتهى. و ذلك لأنّ علم الفاعل بالمرجّح أغناه عن وجوده و استدعائه، بل ذلك أضرّ من القول بأنّ المخصص مصلحة يعود إلى العالم أن كلاً من المصلحة و وجود الوقت لو كان كما يقول المورد يوجب الانفعال في الذات الغنيّة عن العالمين. و هذا الذي قلنا من أنّه يكفي علم الفاعل لايختّص بهذا المخصّص بل هو جارٍ في كلّ شيً على القول بأنّه تعالى هو الفاعل بمقتضى العلم على معنى أنّه يفعل الشيء حسب ما يعلم من الشيء أنّه كيف يكون و كيف يستدعي بلسان حاله في المرتبة العلمية؛ فلا تغفل!

ثمّ إنّ هذا المُوْرِد العلاّمة أجاب عن شبهة الفلاسفة بعد تصديق مقدماتها و حقيقتها و هذا منه رحمه الله غريب كمال الغرابة.

ثمّ قال: «لكن بعد ذلك لايلزم منها قدم العالم فإنّ الماهية المتجدّدة الوجود ثباتها عين التّجددّ و فعليّتها عين القوّة الاستعدادية و وجودها مشوب بالعدم و تمامه و كماله عين النقص و القصور فهو مستند إلى فاعله التامّ الفاعليّة و موجبه الدّائم الفيض الثابت العليّة من جهة ثباته و فعليّته و وجوده و تمامه و كماله لا من جهة تجدّده و

---

١. ذات: ذوات ج.

قوّية و نقصه و قصوره لأنّها من لوازم ذاته بلا جعل و تأثير لما علمت أنّ[1] لوازم الماهية غير مجعولة و ظاهر أنّ المعلول لايلزم أن يكون مثل العلة في نحو الوجود و قوامه و ثباته بل مدار المعلوليّة على القصور في الوجود عن درجة وجود العلّة الفاعلة و القصور إنّما يكون بدخول العدم في هويّة المعلول؛ نعم، الحدوث إذا كان وصفا زائدا على وجود الشيء المجعول كان السؤال باللميّة وارداً على تخصيص ذلك الحدوث بوقت مخصوص دون سائر الأوقات. و أمّا إذا كان الحدوث و التّجدد بمنزلة الماهية و لوازمها الغير المجعولة فحكمه حكم سائر الماهيات الصادرة عن الفاعل الدّائم. و كما لايلزم من كون الواجب خالقا للإنسان أن يكون الواجب إنسانا أو الإنسان واجبا فكذا لايلزم من كون المؤثر القديم موجباً للحادث في ذاته أن يكون الحادث قديما و القديم حادثا، لأنّ الحدوث للموجود المتجدّدة الهويّة بمنزلة الذاتي المقوّم للماهيّات و الجعل غير متخلّل بين الذات و الذاتي؛ فهذا حقّ الجواب عن شبهة الفلاسفة»ـ انتهى كلامه أعلى الله مقامه.

أقول: تحصيل الطبيعة المتجدّدة أينما تنفع سوى تسمية العالم بالحادث و أنت تقول بالفاعل التامّ الدائم الفاعليّة و بامتناع التخلّف و استحالة الترجيح بلا مرجّح و أنّها من جهة ثباتها مستندة إلى علّتها التامّة و أين العدم الصّرف الصّريح بين العالم و صانعه على قول و أين العدم الزّماني الوهميّ بينهما كما هو ظاهر كلام الملّيين! و اكتفيت بأنّه يصدق حينئذ على العالم اسم الحادث لكون حقيقته كذا و إن لم يكن مسبوقا بالعدم و كيف يرضى بذلك أهل الإسلام! و من أين[2] يندفع شبهة الفلاسفة! و أيضا من يدّعى من الخصوم أن يكون المعلوم على نحو وجود العلة[3]، و مدار الشّبهة على أنّ العلّية إذا كانت لذات الشيء لم يتخلّف مقتضاها فطبيعة الحدوث في نفس العالم أو من لوازمه إن كان يوجب التخلّف عن العلّة التامّة فذاك هو المطلوب عند الملّيين و أنت لا تقول به. و أين ينفع كون التجدّد كسائر الماهيات بل يضرّه، فإنّ سائر

---

١. أنّ: من ج.
٢. من أين: كيف ط.
٣. العّلة: والعلّة ج.

الماهيات لايتخلّف عن علّتها عند استجماعيّة الشرائط بزعم الفلاسفة و كون لوازم الماهيات غير مجعولة لا دخل له في ذلك المقام؛ على أنّ الحقّ هو أنّها مجعولة بجعل الملزومات من دون تكرّر جعل أو توسّطه. هذا كلّه على تقدير كون العالم هي[١] هذه الكرات الجسمانيّة و هو ممّن[٢] يقول بالعقول و النفوس في طريق الطول و سبيل العرض فما يقول فيها مع غلوّه في إثبات عالم المفارقات أزيد ممّا يتصوّر؛ اللهمّ إلّا أن يعتقد عدم كونها من العالم و هذا أشنع من أخذ الطبيعة المتجدّدة لحدوث العالم باللفظ و التسمية. و لنعرض عن الكلام في ذلك كراهة سوء الأدب إذ الرجل عظيم المرتبة أزيد من أن يقال فيه هذه الغفلة.

تنبيه

و لنعُدْ من رأس و نقول: أيّها السالك سبيل الحق و المارّ على الصراط المستقيم إنّما العلم ما أخذ من مدينة الرسالة الختميّة و يتيسّر ذلك لمن يأتي باب الحكمة من أبواب الائمّة الطاهرة عليهم السّلام فإنّ جبرئيل الذي هو مفيض العلم و المعرفة في جنان الصاقورة ذاق من حدائقهم الباكورة[٣] و جميع الأوّلين من ا لنبيّن و المرسلين و الأولياء و الحكماء الصّادقين إنّما اقتبسوا من مشكاة الولاية العَلَوية نار القِرى، و من أنوارهم رأى موسى في الطور ما رأى، و وجد على النار هدى. و كانوا و لم‌يكن للعالم أثر و لا من آدم خبر، و هم صنائع الله و الخلق صنايع لهم[٤]. فما قالوا إلّا ما رأوا، و لا أخبروا إلّا بما فيه حضروا. و من ضروريّات المذهب المنسوب إليهم حدوث العالم بمعنى كونه مسبوقا بالعدم الصريح الذي هو غير العدم الذاتي الذي للممكن قبل وجوده و حين وجوده؛ و أنت بالخيار في توهمك ذلك العدم في زمان موهوم و تسمية به، فإنّه

---

١. هي: ـ ط. ٢. ممن: مما م.

٣. اقتباس من حديث منقول من كلام الإمام الحسن العسكري (ع): «...و روح القدس في جنان الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة» (بحار، ج ٢٦، ص ٢٦٥).

٤. إشارة إلى ما روي عنهم عليهم السلام: «نحن صنائع الله و الخلق صنائع لنا» و نقلناه عن نهج البلاغة مع اختلاف في اللفظ سابقاً.

لا طائل في تلك الوهميّات، فإنّ للوهم سلطانا على كلّ شيئ لكـن إيّـاك أن تـقول بانتزاعه من ذات الواحد الحقّ أو بقائه فإنّه كفر غير خفيّ.

و من أصولهم عليهم السلام المقرّرة عندهم ممّا لا مرية و لا تأويل يعتريه أمور:

أوّلها، حدوث الإرادة و المشّية بمعنى كونهما عين الفعل إذا اعـتبر بـعض مـراتب وجوده و من جملة أسبابه و خصاله السبع إذا نظر إلى مسبب أسبابه. و كلّ من قال غير ذلك فقد ناقض مقتضى مذهبه و عائد الائمّة الطّاهرة في قوله، إذ ليسوا عليهم السلام معجزون عن أن يقولوا ذاته إرادة كما قالوا: «ذاته علم كلّه، قدرة» إلى غـير ذلك و لم يكن في ذلك تقيّة بل القائلون بالصفات الأزليّة في زمانهـم أكثر؛ عـلى أنّ الأمور الصّادرة عنهم للتّقيّة قد ورد خلافها أيضا إتماماً للحجة و إكمالا للهدايـة و ليس في الكتاب الذي لايأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه و لا في السنّة النّبويّة و أخبار الأئمة الطاهرة ما يشعر بخلاف حدوث الإرادة كما هو غير خاف على أهل البصيرة.

الثّاني من أصولهم المقّررة صلوات الله عليهم كون الباريئ جلّ مجده قادراً مطلقا و مختارا مطلقا و معنى ذلك كما ورد عنهم عليهم السلام في تضاعيف الآثار و الأدعية المأثورة أنّه لايعجزه شيئ، و لايضطرّه شيئ، و لايمتنع من إرادته شيئ، و لايـتردّد في شيئ. و هده المعاني عبارة عن نفي الموادّ الثلاث عن فعله تعالى فلايجب عليه شيئ، و لايمكن له شيئ بالإمكان الخاصّ و العام، و لا امتناع لشيئ[1] بالنسبة إليه جلّ جلاله. و هذا هو اللائق بكبرياء علوه و عظمة جلاله؛ فإنّ الحاجة إلى المرجّح إنّما يكون لمن يعجزه شيئ في حال دون حال أو يتردّد في وجود شيئ و عدمه أو يتأثرّ عن شيئ، و الامتناع إنّما يتأتّى عن شيئ يكون قوام ذاته أو وجوده أو شيئ من أموره بنفسه و ليس في عالم الوجود شيئ كذلك. و عدم التخلف بعد الإرادة الحتميّة إنّما هو لسلطانه على الظاهر و الباطن.

و بالجملة، فالقادر المختار هو الذي في أيّ وقت أراد فهو المصلحة و المـرجّـح و

---

١. لشيئ: بشيئ ج.

الترجيح، و ليس سوى اختياره شيئ أو اعتبار أمر حتى من الذات كما يقال: المرجّح و الدّاعي هو العلم بالمصلحة بل إذا فعل ففعله عين المصلحة و الدّاعي و الإرادة و المرجّح و أيّ شيئ أردت فسمّه. و ذلك لاينافي كون الحسن و القبح عقليّين[1] كما يتوهّم فامتناع التّرجيح بلا مرجّح إنّما هو في الفواعل الإمكانيّة. و عدم تخلّف المعلول إنّما هو للطبائع و الفاعل الذي ليس فعله بالذات و بذاته، و أمّا المختار المطلق الفاعل بذاته و بالذّات فلو لم‌يمكن من حيث وجوب الفعل[2] في حقّه التخلّف لكان متأثراً من ذاته أو من غيره و لكان مضطراً في فعله و هو ينافي القدرة المطلقة و الاختيار المطلق. و هذا الذي حققّنا لايعرفه إلّا من اكتحل بصيرته بجواهر علوم القران و استنار قلبه بنور متابعة أئمّة أهل الإيقان و الله يهدي من يشاء إلى سبيل العرفان و قد بسطنا القول على ذلك المنطوق في شرحنا لتوحيد الصّدوق.

تحقيق و تدقيق

و ليعلمن[3] أنّ اختلاف هذه الآراء و تخالف تلك الأهواء إنّما نشأ من غفلة هؤلاء الأعاظم من يتوهّم به في بعض[4] مقالاتهم يقولون و ليت شعري لِمَ‌يقولون ما لايفعلون و ذلك أنّهم في مسألة القدم و الحدوث وصفوا الخالق كأنّ الأزل ظرف لسلطانه و أنّ العالم بعد ذلك الظرف ظرف آخر هو مرتبة الملكوت، و ظرف الدهر و هو لكلّ موجود[5] لكن بعضها له ظرف آخر و هو ظرف الزّمان و مرتبة الملك؛ فقرّر بعضهم عدم توسّط أمر بين المرتبتين المقررتين[6] و أنّ الثّانية متآخمة للأولى قدر ما يصحّ تحقّق الفاء للتعقيب المحض من دون فاصل. و بعضهم جعل العدم فاصلا ثمّ تفرّقوا: فقال بعضهم بالعدم الزماني الوهمي، و شرذمة بالعدم الصريح الواقعي. و لزم من ذلك التحديد المنصوص في الأخبار باستلزام الشرك و الكفر، و زاد بعضهم في طنبور ذلك

١. العقليين: عقلية ج.
٢. الفعل: عليه ج.
٣. ليعلمن: ليعلم ج.
٤. من يتوهم به في بعض: من توهم به ج.
٥. موجود: وجود م ع.
٦. المقررتين: ـ ج.

الكفر نغمة أخرى هي كون منشأ انتزاع ذلك الموهوم من الزمان ذات البـاريء، و بعضهـم بقاؤه، تعالى عما يقولون علّوا كبيرا. كـلّ ذلك مـن عـدم وضـعهم الأمـور مواضعها و من كونهم لم‌يأتوا البيوت من أبوابها.

قال صاحب زبدة الحقائق[١]: فإن زعمت أنّ الأجسام كانت موجودة مذ كان الحقّ الأوّل موجوداً فهو خطأ عظيم و هو اعتقاد جمّ غفير من علماء الدين[٢] يزعمون أنّهم فاقوا في صدق النظر على الأولين و الآخرين. و ممّا لابدّ في هذا المقام أن يعلم أنّ الأجسام لايوجد أصلا حيث يوجد الحقّ الأول لا الآن و لا قبله و لا بعده. و من ذهب إلى أنّ العالم موجود الآن مع وجود الحق فهو مخطئ خطاء عظيما فحيث الحقّ لا زمان و لا مكان و محيط بالزمان و بالمكان و بسائر الموجودات، فإنّ سبق وجوده على شيئ كسبق وجوده على غيره فإنّه سابق الوجود على وجود العالم كما أنّه سابق الوجود على وجود صور هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب من غير فرق أصلا و من فرّق بينهما فهو بعد في مضيق الشبه و لم‌ينزّه الحق عن الشبه[٣] و لم‌ينزّه الحق عن الزمان كما لم‌ينزّه عن المكان عند العوام الذين يزعمون أنّـه جـسم مكـاني كسـائر المحسوسات و هذا الايمان بعيد عن الإيمان الحقيقي الحاصل للعارف في أوّل سلوكه و الله تعالى سابق على الزّمن المستقبل حيث سبق على الزمان الماضي[٤] من غير فرق؛ و هذا يقيني عند العارف، و العلماء عاجزون عـن إدراكـه بـالضّرورة و لو لم‌يـعجزوا لم‌يقولوا[٥]: إنّ العالم مساو في[٦] الوجود لوجود الحقّ الأول كما لم‌يقولوا: إنّ صور هـذا الكتاب يساوي[٧] وجود الله الخارج عن هذه الظنون» ـ انتهى.

---

١. نقل الشارح كلام صاحب زبدة الحقائق من الأسفار لصدر المـتألهين الشـيرازي (ج ٧، ص ٣٣٠).

٢. جم غفير من علماء الدين: أكثر العلماء الذين (الأسفار).

٣. الشبه: التشبيه ج.

٤. المستقبل ... الماضي: الماضي ... المستقبل (الأسفار).

٥. لم‌يقولوا: لما قالوا (الأسفار).

٦. مساو في: مساوق.

٧. يساوي: يساوق ج.

قال بعض الأعلام[1] بعد هذا الكلام: «اعلم أنّ القول بأنّ العالم غير موجود مع الحقّ في مرتبة وجوده قولٌ محصّل لا شبهة فيه عند العلماء، لكن الثابت بالبرهان و المعتضد بالكشف و العيان أنّ الحقّ موجود مع العالم و مع كلّ جزء من أجزاء العالم و كذا الحال في كلّ علّة مقتضية بالقياس إلى معلولها، فالمعلول ـ لأجل نقصه و إمكانه ـ غير موجود مع العلّة في مرتبة ذاتها الكماليّة، و لكن العلّة موجودة مع المعلول [في مرتبة وجود المعلول][2] من غير مزايلة عن وجودها الكمالي و من أمعن في تحقيق هذه القاعدة[3] أوتي خيرا كثيرا.

و الدليل على ما ذكرنا قوله سبحانه: ﴿هو معكم اينما كنتم﴾ و قوله: ﴿و هو الذي في السماء إله و في الأرض إله﴾ و قوله: ﴿أينما تولّوا فثّم وجه الله﴾ و غير ذلك من الآيات القرآنيّة و الأحاديث النبويّة. إذا تقرّر هذا نرجع و نقول: الحقّ المنزّه عن الزّمان موجود في كلّ وقت من الأوقات لا على وجه الاختصاص و التعليق، و الحقّ المنّزه عن المكان في كلّ واحد واحد من الأمكنة لا على وجه التقييد و التطبيق كما يقوله المشبّهة، و لا على وجه المباينة و الفراغ كما يقوله المنزّهة من العلماء الذين لم يبلغوا في العلم إلى درجة العرفاء ليعرفوا أنّ تنزيههم ضرب من التشبيه و التقييد لجعلهم مبدأ العالم محصور الوجود بالتجرد عن بعض أنحاء الوجود بالمباينة و المغايرة و قد ثبت أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الحيثيّات و الجهات و ليست في ذاته المحيطة بالكلّ جهة إمكانيّة، فهو مع كلّ موجود بكلّ جهة من غير تقييد و لا تكثّر فهو في كل شيْ و ليس في شيْ، و في كلّ زمان و ليس في زمان، و في كلّ مكان و ليس في مكان، بل هو كلّ الأشياء و ليس هو الأشياء» ـ انتهى كلامه.

أقول: أمّا توجيهه ـ قدّس سره ـ لكون العالم غير موجود مع الله بأنّ المعلول ليس في مرتبة ذات العلة فكلام ظاهريّ ليس من التحقيق في شيْ لأنّ كلّ شيْ إذا قيس إلى

١. و هو صدر المتألهين الشيرازي في نفس المصدر، ٣٣١.

٢. في مرتبة وجود المعلول (الأسفار): ـ جميع النسخ.

٣. القاعدة: المسألة (الأسفار).

آخر ليس هو في مرتبته. و العجب منه مع تفرّده في التحقيق في أمثال هذه المقامات كيف ترضى نفسه بتقليد الظاهريّين من الفلاسفة مع أنّ أصوله المقرّرة عنده من تحقيق مراتب التوحيد يأبى عن التفوّه[١] بمثل ذلك؛ بل المراد من قول أهل المعرفة هو أنّه لمّا كان تذوّت[٢] الأشياء وجودها من فاعلها و جاعلها، بل جميع شؤونها منه و به، فهي بالنّظر إليه ليسيّات محضة[٣] مستهلكة لديه إذ المناظرة و المقايسة يستدعي تذوّت أحد الشيئين أو وجوده دون الآخر و أقلّ ذلك يكون كلّ منهما في عداد الآخر و من الممتنع أن يكون شيئ يجعل للواحد الأوّل تعالى شأنه ثانياً فكلّ ما فرضته ثانياً فهو هو[٤]. و هذا هو التّوحيد الخالص جعلنا الله من أهله.

و كذا المراد من كونه مع العالم هو استيلاؤه بالسلطنة و الظهور على الظاهر و الباطن بحيث لايعزب عنه مثقال ذرّة بل استهلك الكلّ عنده فهو الظاهر بكمالاته؛ فهو معنا[٥] بالسلطنة و الغلبة بحيث لم يكن من الغير أثر و نحن لا معه إذ لسنا على شيئ عنده؛ فمرجع الكلامين و إن كان بالحقيقة إلى معنى واحد لكن طريقة الأدب أن يعبّر عن الأوّل بالثبوت و عن الثاني بالسلب فقوله عزّ شأنه: ﴿و هو معكم﴾ لسلطانه إلى[٦] المقام الأول و قوله سبحانه: (فَأَيْنَمَا تَوَلُّوا فَثَمَّ وجهُ الله﴾ لظهور برهانه عن المقام الثاني. و إليهما أشار مولانا أمير الموحّدين عليه السّلام[٧]: «مع كل شيئ لا بمقارنة و غير كلّ شيئ لا بمزايلة» و في الأخبار المعصوميّة تلويحات إلى ذلك و تصريحات. و الله يختّص بفضله من يشاء.

تحقيق إيمانيّ

و إذا تحققتَ هذه المعارف الملقاة إليك من الرفيق الأعلى و الشفيق الخالص الولاء

---

١. التفوّه: التضوء م ج. ٢. تذوت: تذوب ج.
٣. محضة: مختصة م.
٤. هو هو: + لا ج. و الكلام من السهروردي في مجموعة مصنفات شيخ إشراق، ج ١، التلويحات، ص ٣٥: «صرف الوجود الذي لا أتمّ منه كلّ ما فرضته فإذا نظرت فهو هو».
٥. معنا: معناه ج. ٦. لسلطانه إلى: نفي م.
٧. نهج البلاغة طبع صبحي صالح، الخطبة الأولى، ص ٤٠.

فاستمع لما يتلى عليك مرّة أخرى:

اعلم أنّ أصول العوالم ثلاثة: عالم الخلق و عالم الأمر و عالم من له الخلق و الأمر. فالأوّل عالم الزمانيات و المكانيّات و يقال له «عالم المُلك» و «الشّهادة» و «الخلق»، و الثّاني عالم الدهريّات و الأرواح المدبّرة و النفوس المسخرة[١] و يقال له «عالم الملكوت» و «الأمر» و «الغيب»، و الثّالث العالم العقلي و «السرمد» و «العالم الأعلى» و «عالم الجبروت» و «غيب الغيب» و «العالم الإلهي» إلى غير ذلك و تلك[٢] أسماء لمراتب واقعيّة و لا بأس بها إذا ظهر المراد منها. و إن شئت فقل: العالم الأدنى و العالم الأوسط و العالم الأعلى.

و قد[٣] تبيّن في مدارك أهل المعرفة بالله و بآياته أنّ تلك العوالم متحاذية المراتب متعادلة الحقائق لايوجد في الأسفل شيئ إلّا و روحه و ملكوته يوجد في العالم الأوسط و حقيقته الأصليّة في العالم الأعلى و هكذا جرت سنّة الله الّتي لا تبديل لها و قد حققّنا ذلك في رسائلنا ببيانات برهانيّة و تنبيهات إيمانية.

و من جملة الحقائق الوجوديّة ذلك الزّمان الذي هو عدد المتقدّم[٤] و المتأخر من الحركة، فله حقيقة واقعيّة دهريّة في عالم الملكوت الذي هو العالم المتوسّط؛ و تلك الحقيقة الملكوتيّة من باطن هذا الزمان و مناط سِني الربوبيّة التي يوم منها ﴿كألف سنة ممّا تعّدون﴾[٥] و هذه هي روح ذلك الزمان و لها حقيقة أصلية في العالم الإلهيّ هي سرّ ذلك الروح و أصله و منشاؤه و حقيقته الثابتة إذ ﴿ما عندكم ينفد و ما عند الله باق﴾[٦] و عليها مدار سني الإلهيّة يومها ﴿مقدار خمسين الف سنة﴾[٧].

ثمّ إنّه قد اتّضح في البيان السابق أنّ العالم برمّة ما فيه من الجواهر القدسيّة و الموادّ السّفلية و بالجملة الحقائق العلويّة و الكيانيّة مسبوق الوجود بالعدم الصريح غير متّصل الوجود و لا متجدّد الرتبة و لا متقابل الهويّة بالنظر إلى كبرياء مبدعه القيّوم؛

---

١. المسخرة: ـ م.
٢. وتلك: فتلك ج.
٣. وقد: قد ج.
٤. المتقدم: المتعد ج.
٥. الحج: ٤٧.
٦. النحل: ٩٦.
٧. المعارج: ٤.

و الآن نقول: أمّا الزمانيات التي قلنا إنّها في العالم الأسفل فهي مسبوقة الوجود بالعدم الزماني المحقق إذ كلّ واحد منها متعلّق الوجود بالزمان مسبوق به فالكل كذلك و أمّا الأمور الواقعة في أفق الدهر فهي مسبوقة الوجود بعدم صريح دهري متقدّر تقديراً روحانيّاً في مرتبة القضاء و القدر كتقديرنا الأوقات بقوّة الخيال و الوهم لا الموهوم[١] و الذي يقوله المتكلّمون ـ أعاذنا الله من الأقوال الوهميّة ـ و كذا الحكم في الحقائق الواقعة في الأفق الأعلى و متن الواقع و صريح الحق فهي مسبوقة الظهور بالعدم الصريح السرمدي الأزلي متقدّرا بتقدير عقلي نفس أمريّ قدر ما جرى القلم على اللوح بحكم العلم الأزلي الذي هو مقدّر الأقدار و مدبّر الأدوار و الله أعلم و أحكم فصحّ بالحقيقة دون المجاز بصريح[٢] القول دون تكلّف أو تأويل أو ألغاز أنّ العالم بكلية حقائقه[٣] الكلية و الجزئيّة و جواهره العلويّة و السفليّة مسبوق الوجود بالعدم الزماني الواقعي الخارجي دون الوهمي الجزافي الاختراعي؛ إذ روح الزمان أولى بكونه زمانا، و حقيقته و أصله أحق بذلك يقينا، و اختلاف الأسامي كالدهر و السرمد لايضرّ بالحقيقة و لايخرجها من مقتضى الزمانيّة و أنت بالخيار إن استعملت في الكلّ لفظ الزمان مع حفظ أحكام المراتب المختصّة بكلّ مقام من المقامات على أنّ وضع الأسماء وضع معقول إلهيّ يترتّب عليها أحكام عقليّة ليس على سبيل الجزاف و الاختلاف أو التخمين و الاتفاق. و الحمد لله على ما خصّنا من فضله و أنّ اكثرهم لايعلمون[٤].

---

١. (الموهوم): الموهم ج، الموم ط. ٢. بصريح: في تصريح م.

٣. حقائقه: حقاية ج.

٤. + الحمد لله ربّ العالمين و صلّى الله على محمد و آله الطيبين الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين. إلى هنا وجدت النسخة الأربعين المنسوب إلى مولانا القاضي شيخ سعيد القمي رفع الله قدره و أعلى الله درجته و عظّم منزلته و طاب ثراه و جعل الجنة مثواه. م.

بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بفضل الله وتوفيقه في كشف اللثام [illegible] الكشف الذي حصل [illegible] صلوات

الله وسلامه عليهم [illegible] وفي ذلك فليتنافس المتنافسون [illegible]

[illegible] ويكفرون بالحق [illegible]

[illegible] ان الله عز وجل خلق [illegible]

[illegible] العرش [illegible] على ظهر الحوت في الارض السابعة السفلى فاذا قال العبد لا اله الا الله اهتز العرش وتحرك

وتحرك الحوت فيقول الله [illegible] اسكن يا عرشي فيقول كيف اسكن [illegible]

[illegible] العرش العظيم والارض [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

صفحهٔ اول نسخه مجلس شورای اسلامی شماره ۴۸۹۶

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] وآله الطيبين الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

صفحهٔ آخر نسخه مجلس شورای اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي عجنا بمعادن حكمه عن زخارف الدنيا وهدانا بفضل رحمته الى فرقان وحيه محمد وآله الائمة الهدى صلوات الله عليهم ما نجمت نجوم السموات اما بعد

فيقول خادم الشرع المبين ورصد علوم الائمة الطاهرين محمد المدعو بسعيد اسعد الله حاله في الدارين لما انتهى [illegible] من تصحيح ونبذة من [illegible]

مستخرجة المأثورة عن معادن الوحي والحكمة قد تيسر بعون الله وتأييده جلالها وتفردت بفضل الله وتوفيقه في كشف مخبآت عن [illegible]

بنور الذي قبست من مشكاة نهم ولخصت من حصايل [illegible] متابعتهم صلوات الله وسلامه عليهم وذلك [illegible] مرضى من عمري اثنتين وثلاثين

[illegible] المأنوس واسأل الله تعالى ان يجعل قرائة هذه الاسرار صدور الابرار وتعصيمها من [illegible] في سمع الكفار الذين يظنون

[illegible] ويعدلون الحديث الاول روى صدوق الطائفة رضي الله عنه في توحيده باسناده عن النبي

انه قال ان لله عز وجل عمودا من ياقوتة حمراء راسه تحت العرش واسفله على ظهر الحوت في الارض

السابعة السفلى فاذا قال العبد لا اله الا الله اهتز العرش وتحرك العمود وتحرك الحوت فيقول الله

تعالى اسكن يا عرشي فيقول كيف اسكن وانت لم تغفر لقائلها فيقول تبارك وتعالى اشهدوا [illegible]

صفحهٔ اول نسخه کتابخانه آیةالله مرعشی ـ قم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي اغنانا بعبادات حكمته عن زخارف الدنيا [illegible]

محمد وآله الائمة الهداة صلوات الله عليهم ما دامت السموات العلى [illegible] فيقول

خادم الشرع المبين [illegible] علوم الائمة الطاهرين محمد [illegible]

[illegible] من الاخبار المشتملة [illegible] من الاحاديث المسندة المأثورة عن معادن [illegible]

[illegible] الوحي والحكم قد تيسر بعون الله وتأييده [illegible]

[illegible] الكتاب [illegible] بالنور الذي اقتبست من مشكاتهم والكلمات التي

حصلت لي من متابعتهم صلوات الله وسلامه عليهم [illegible]

[illegible]

[illegible] الذين يظنون بالله الظنون [illegible]

بالحق [illegible] روى صدوق الطائفة [illegible] في توحيده [illegible]

عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال ان الله عز وجل عمودا من ياقوتة حمراء

[illegible] العرش [illegible] على ظهر الحوت في الارض السابعة السفلى فاذا قال

العبد لا اله الا الله اهتز العرش وتحرك العمود وتحرك الحوت [illegible]

[illegible]

[illegible] العمود الى وسط [illegible] العرش

[illegible]

صفحهٔ اول نسخه کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران ش ۱۵۲۳

مسبوق بالعدم الصريح غير منفصل الوجود ولا متحدد الرتبة ولا متقابل الهوية بالنظر الى كبرياء

مبدعه القيوم والان نقول اما الزمانيات التى قلنا انها من العالم الاسفل فهى مسبوقة

الوجود بالعدم الزمانى المحقق اذ كل واحد منها متعلق الوجود بالبيان مسبوق به فالحكم كذلك واما

الامور الواقعة فى افق الدهر فهى مسبوقة الوجود بعدم صريح دهرى متقدم تقدما روحانيا

فى مرتبة القضاء والقدر كما قضى بالاوقات بقوة الخيال والوهم لا الموهوم الذى يقول المتكلم

اعاذنا الله من الاقوال الوهمية وكذا الحكم فى الحقائق الواقعة فى الافق الاعلى وهو من الواقع

وصريح الحق فهى مسبوقة الظهور بالعدم الصريح السرمدى الازلى متقدما بتقدير مقتضى

امرى قدر باجرى القلم على اللوح بحكم العلم الازلى الذى هو مقدر الاقدار ومدبر الادوار

والله اعلم واحكم نعم بالحقيقة دون المجاز وبصريح القول دون تكلف او تأويل العبارة ان

العالم بجملته جائية الكلية والجزئية وجواهرها العلوية والسفلية مسبوق الوجود بالعدم الزمانى

الواقعى الخارجى دون الوهمى لجريان الاضراعى ادروح الزمان اولى بكونه زمانا وحقيقة

وامثاله احق بذلك يقينا واختلاف الاسامى كالدهر والسرمد لا يغير بالحقيقة لا يخرجها

من مقتضى الزمانية وانت بالخيار ان استعملت فى الكل لفظ الزمان مع حفظ احكام المراتب

المختصة بكل مقام من المقامات على ان وضع الاسماء وضع معقول الهى مترتب عليها احكام

عقلية ليس على سبيل الجزاف والاختلاف والتخمين والاتفاق والحمد لله على ما خصصنا

من فضله وان اكثرهم لا يعلمون

صفحهٔ آخر نسخه کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

الفهارس

۱. فهرس الآيات

البقرة (۲)

آل عمران (۳)

النساء (۴)

المائدة (۵)

الأنعام (۶)

الأعراف (۷)

مريم (١٩)

طه (٢٠)

الأنبياء (٢١)

الحج (٢٢)

المؤمنون (٢٣)

٢. فهرس الأحاديث

ص

ع

ف

ق

ك

ل

۳. فهرس الفرق و الأمكنه

۴. فهرس المفردات الفنية

غ

ف

٥. فهرس الأعلام

ب

ت

ج

ن

٦. فهرس الكتب

۷. فهرس مصادر التحقيق

اثولوجيا، افلوطين عند العرب. تحقيق عبدالرحمن بَدَوي. مكتبة النهضة المصرية ۱۹۵۵م.

الاحتجاج، الطبرسي، أبو منصور احمد. تحقيق السيد باقرالموسوي الخرسان.
مطبعة سعيد. مشهد المقدس ۱۴۰۳هـ.

إحياء علوم الدين، الغزالي، محمد بن محمد (۴۵۰ ـ ۵۰۵ هـ). طبع مكتبة البالي ۱۳۵۸ هـ.

الاختصاص، الشيخ المفيد، محمدبن نعمان. تصحيح السيد مهدي السيد حسن الخرسان. مكتبة بصيرتي، قم.

الأسفار الأربعة (الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية). صدرالمتألهين (المترفى ۱۰۵۰ هـ.) الطبعة الثالثة، بيروت ۱۹۸۱ م.

اصطلاحات الصوفية. كمال الدين عبدالرزاق الكاشاني. تحقيق و تعليق محمد كمال

الإشارات والتنبيهات. ابن سينا (۳۷۳ ـ ۴۲۷ هـ.). تصحيح الشهابي. جامعة طهران

أصول المعارف. الفيض الكاشاني، ملامحسن. تصحيح و تعليق السيد جلال الدين الآشتياني.
مشهدالمقدس. جامعة فردوسي ۱۳۵۴ ش.

أعيان الشيعة. الأمين، السيدمحسن (۱۸۶۵ ـ ۱۹۵۲م.). تحقيق حسن الأمين. بيروت، دارالتعارف

الأنوار الزاهية في شرح ديوان أبي العتاهية. أبوالعتاهية، اسماعيل بن قاسم (۱۳۰ ـ ۲۱۰ هـ.).
تحقيق أحد الآباء اليسوعيين. المطبعة الكاثوليكية، بيروت ۱۸۸۸م.

بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. المجلسي، محمد باقر (۱۰۳۸ ـ ۱۱۱۲ هـ.)
الوفاء، بيروت.

بصائر الدرجات الكبرى. الصفّار، محمد بن حسن (المتوفى ۲۹۰ هـ.). تحقيق ميرزا محسن كوچه‌باغي ـ الأعلمي، طهران ۱۴۰۴ هـ.

تحف العقول عن آل الرسول.ابن شعبة الحرّاني، أبومحمد حسن بن على (من أعلام القرن الرابع).

طهران، ۱۳۵۴ ش.
تعليقة الداماد على الأصول من الكافي (مخطوط).
تفسير الإمام الحسن العسكري(۲۳۲ ـ ۲۶۰ هـ). الطبع الحجري، طهران ۱۲۶۸ هـ.
تفسير الصافي. الفيض الكاشاني، ملامحسن.
تفسير فرات. فرات بن فرات الكوفي.
تفسير القمي. علي بن ابراهيم (من اعلام القران الرابع). تحقيق طيّب الموسوى الجزائري. النجف، الهدى، ۱۳۸۶ ـ ۱۳۸۷ هـ
التفسير الكبير. الرازي، فخر الدين أبوعبدالله محمد بن عمر (۵۴۵ ـ ۶۰۶ هـ). بيروت، دار إحياء التراث العربي.
التلويحات. السهروردي، شهاب الدين (۵۴۹ ـ ۵۸۷ هـ). مجموعة مصنفات الشيخ الإشراقي، ج ۱.
تمام الدين و كمال النعمة. الصدوق، ابن بابويه.
التوحيد. الصدوق، ابن بابويه (المتوفى ۳۸۱ هـ). تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني. قم المقدسة، جامعة المدرسين، ۱۳۹۸ ق.
توحيد المفضّل، مفضّل بن عمرو. بتحقيق كاظم مظفر، مؤسسة الوفاء، بيروت ۱۴۰۴ هـ.
تهليلية ← الرسالة التهليلية
جامع الاسرار و منبع الأنوار. الآملي، السيد حيدر بن علي (من أعلام القرن الثامن). تحقيق هانري كربين و... الطبعة الثانية، طهران ۱۳۶۸ ش.
حكمة الإشراق. السهروردي، شهاب الدين. مجموعة مصنفات الشيخ الإشراقي، ج ۲.
الخصال. الصدوق، ابن بابويه. تحقيق على اكبر الغفاري. قم المقدسة، ۱۴۰۳ هـ.
الدر المنتؤة في الأحاديث المشتهرة السيوطي، جلال الدين. هامش الفتاوى الحديثة لابن حجر. مصر ۱۳۰۷ هـ.
الرسالة التهليلية. الدواني، جلال الدين.تصحيح فرشته فريدونى فروزنده. طهران، ۱۳۷۳ ش.
سنن ابن ماجة. أبو عبدالله محمد القزويني (۲۰۷ ـ ۲۷۵ هـ). تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي. بيروت، دار إحياء التراث، ۱۳۹۵ هـ.
سنن الترمذي. الترمذي، أبوعيسى (۲۰۹ ـ ۲۹۷ هـ). تحقيق أحمد محمد شاكر.
شرح الإشارات
شرح توحيد الصدوق (ج ۱ ـ ۳) القاضي سعيد القمي. تصحيح و تعليق نجفقلي حبيبي، وزارة الثقافة و الارشاد الإسلامى، طهران ۱۳۷۲ ـ ۱۳۷۷ ش.

شرح فصوص الحكم. القيصري، محمد داود. تصحيح السيد جلال الدين الآشتياني. طهران ١٣٧٥ ش.

شرح مسأله العلم. الطوسي، نصير الدين محمد (٥٩٧ ـ ٦٧٢ هـ). تصحيح عبدالله النوراني، جامعة مشهد ١٣٨٥ هـ.

شرح المواقف. القاضي عضدالدين الايجي (المتوفى ٧٥٦ هـ). طبع ١٣٢٥ هـ.

إلهيات الشفاء. ابن سينا. مصر

صحيح البخاري. ابو عبدالله، محمد بن اسماعيل (١٩٤ ـ ٢٥٦ هـ). بيروت دارالفكر ١٤٠١ هـ.

صحيح مسلم. ابوالحسين، مسلم بن الحجاج النيسابوري (٢٠٦ ـ ٢٦١ هـ). تحقيق الدكتور موسى شاهين. بيروت ١٤٠٧ هـ.

الصحيفة السجادية. الإمام علي بن الحسين (٣٨ ـ ٩٤ هـ).

عدّة الداعي. ابن فهد الحلّي

علل الشرائع. الصدوق، ابن بابويه. تحقيق بحرالعلوم، محمد صادق. النجف الأشرف ١٣٨٥ هـ.

علم اليقين في أصول الدين. الفيض الكاشاني. طبع ١٤٠٠ هـ.

عوارف المعارف. السهروردي، ابوحفص عمر، بيروت ١٩٦٦ م.

عيون أخبار الرضا. الصدوق، ابن بابويه. تحقيق الأعلمي. بيروت ١٤٠١ هـ.

الفتوحات المكية. ابن عربي (المتوفى ٦٣٨ هـ). دار إحياء التراث العربي، بيروت.

فصوص الحكم. ابن عربي. تحقيق الدكتور أبوالعلاء العفيفي. بيروت.

القبسات. الداماد، السيد محمد باقر. تصحيح الدكتور محقق و... جامعة طهران.

الكافي. الكليني، محمد بن يعقوب (المتوفى ٣٢٩ هـ). تصحيح علي اكبر الغفاري الطبعة الثالثة، طهران ١٣٦٣ ش.

الكشاف عن غوامض حقائق التنزيل الزمخشرى، محمود بن عمر (المتوفى ٥٨٢ هـ) الطبعة الثالثة، بيروت ١٤٠٧ هـ.

المجمل في اللغة. أبوالحسين احمد بن فارس (المتوفى ٣٩٥ هـ). عراق ١٤٠٦ هـ.

مروج الذهب. المسعودي.

المسند. أحمد بن حنبل (١٦٤ ـ ٢٤١ هـ). القاهرة ١٣٦٨ هـ.

معاني الأخبار. الصدوق، ابن بابويه. تحقيق علي أكبر الغفاري. قم ١٣٦١ ش.

المعجم الكبير. الطبراني.

مفتاح غيب الجمع و الوجود مع مصباح الأنس للقونوي. تصحيح محمد خواجوى، نشر مولى، طهران ١٤١٦ هـ.

الملل و النحل. الشهرستاني، ابوالفتح محمد بن عبدالكريم (۴۷۹ ـ ۵۴۸ هـ). تحقيق عبدالأمير علي مهنا و...، بيروت ۱۴۱۰ هـ.
مناقب آل أبي‌طالب. ابن شهرآشوب، أبوجعفر محمد بن علي. بيروت ۱۴۰۵ هـ.
المناقب. الخوارزمي، الموفق بن احمد (المتوفى ۵۶۸ هـ). تحقيق الشيخ مالك المحمودي. قم، مؤسسة النشر الإسلامي ۱۴۱۱ هـ.
من لايحضره‌الفقيه. الصدوق، ابن‌بابويه. تحقيق‌السيد حسن‌الموسوي الخرسان. طهران ۱۳۷۷ هـ.
النهاية في غريب الحديث و الأثر. ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (۵۴۴ ـ ۶۰۶ هـ).
نهج البلاغة. تحقيق الدكتور صبحي صالح. بيروت ۱۳۸۷ هـ.
الوافي. الفيض الكاشاني، ملا محسن. الطبع الحجري.

فهرست آثار منتشر شدهٔ مرکز نشر میراث مکتوب

۱. **آثار احمدی** (تاریخ زندگانی پیامبر اسلام و ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام) (فارسی) / احمد بن تاج‌الدین استرابادی (قرن ۱۰ ق.)؛ به کوشش میرهاشم محدّث .ـ تهران: قبله، ۱۳۷۴ .ـ ۵۵۹ ص. بها: ۱۶۰۰۰ ریال

۲. **احیای حکمت** (فارسی) / علیقلی بن قرچغای خان (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح و تحقیق فاطمه فنا؛ با مقدمهٔ دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی .ـ تهران: احیاء کتاب، ۱۳۷۶ .ـ ۲ ج. بهای دوره: ۵۵۰۰۰ ریال

۳. **انوارالبلاغه** (فارسی) / محمد هادی مازندرانی، مشهور به مترجم (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح محمدعلی غلامی‌نژاد .ـ تهران: قبله، ۱۳۷۶ .ـ ۴۲۴ ص. بها: ۱۷۰۰۰ ریال

۴. **بخشی از تفسیری کهن به پارسی** / از مؤلفی ناشناخته (حدود قرن چهارم هجری)؛ تصحیح و تحقیق دکتر سید مرتضی آیة‌الله زاده شیرازی .ـ تهران: قبله، ۱۳۷۵ .ـ ۴۷۰ ص. بها: ۱۷۰۰۰ ریال

۵. **البلابل و القلاقل**، (فارسی) / ابوالمکارم حسنی (قرن ۷ ق.)؛ تصحیح محمد حسین صفاخواه .ـ تهران: احیاء کتاب، ۱۳۷۶. (۲ ج). بها: ۷۸۰۰۰ ریال.

۶. **تاریخ آل سلجوق در آناطولی** (فارسی) / ناشناخته (قرن ۸ ق.)؛ تصحیح نادره جلالی .ـ تهران: آینهٔ میراث، ۱۳۷۷. (۱۶۰ ص.). بها: ۷۰۰۰ ریال

۷. **تاج‌التراجم فی تفسیرالقرآن للأعاجم** (فارسی) / ابوالمظفّر اسفراینی (قرن ۵ ق.)؛ تصحیح نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی خراسانی .ـ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴. ۳ ج. (۱۴۳۶ ص.). بهای سه جلد: ۴۶۵۰۰ ریال

۸. **تائیّهٔ عبدالرحمان جامی** [ترجمهٔ تائیّهٔ ابن فارض، به انضمام شرح قیصری بر تائیّهٔ ابن فارض] (قرن ۹ ق.)؛ (عربی ـ فارسی)؛ مقدمه، تصحیح و تحقیق دکتر صادق خورشا .ـ تهران: نقطه، ۱۳۷۶ .ـ ۳۴۶ ص. بها: ۱۷۰۰۰ ریال

۹. **تاریخ بخارا، خوقند و کاشغر** / میرزا شمس بخارایی؛ مقدمه تصحیح و تحقیق محمد اکبر عشیق .ـ تهران: دفتر نشر میراث مکتوب، آینهٔ میراث، ۱۳۷۷ .ـ ۳۴۰ ص. بها: ۱۲۰۰۰ ریال

۱۰. **تحفة‌الأبرار فی مناقب الائمة‌الأطهار** / عمادالدین حسن بن علی مازندرانی طبری (زنده در ۷۰۱ هـ. ق)؛ تصحیح و تحقیق مهدی جهرمی .ـ تهران: دفتر نشر میراث مکتوب، آینهٔ میراث، ۱۳۷۶ .ـ ۳۲۳ ص. بها: ۱۲۰۰۰ ریال

۱۱. **تحفة‌الأزهار و زلال الأنهار فی نسب أبناء الأئمة الأطهار** (عربی) / ضامن بن شدقم الحسینی المدنی؛ تصحیح کامل سلمان الجبوری.ـ تهران: آینهٔ میراث، ۱۳۷۸.ـ (۴ج). بهای دوره چهار جلدی : ۱۲۰۰۰۰ ریال.

۱۲. **تحفة‌المحبّین** (فارسی) / یعقوب بن حسن سراج شیرازی (قرن ۱۰ ق.)؛ به‌اشراف محمد تقی دانش پژوه؛ به کوشش کرامت رعنا حسینی و ایرج افشار .ـ تهران: نقطه، ۱۳۷۶ .ـ ۳۷۰ ص. بها: ۱۹۰۰۰ ریال

۱۳. **تذکرة‌الشعراء** (فارسی) / سلطان محمد مطربی سمرقندی (قرن ۱۰ ـ ۱۱ ق.)؛ به کوشش اصغر جانفدا، مقدمه و تعلیقات علی رفیعی علامرودشتی .ـ تهران: آینهٔ میراث، ۱۳۷۷ .ـ ۸۰۲ ص. بها: ۳۰۰۰۰ ریال.

۱۴. **تذکرة المعاصرین** (فارسی) / محمدعلی‌بن أبی‌طالب حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ مقدمه تصحیح و تعلیقات معصومه سالک .ـ تهران: سایه، ۱۳۷۵، .ـ ۴۳۲ ص. بها: ۱۵۰۰۰ ریال

۱۵. **ترجمهٔ المدخل الیٰ علم احکام‌النجوم** (فارسی) / ابونصر قمی (قرن ۴ ق.)؛ از مترجمی ناشناخته؛ تصحیح جلیل اخوان زنجانی .ـ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ .ـ صد و هشت، ۲۸۲ص. بها: ۱۱۵۰۰ ریال

۱۶. **ترجمهٔ اناجیل اربعه** (فارسی) / ترجمه تعلیقات و توضیحات میرمحمد باقر خاتون‌آبادی (۱۰۷۰ـ ۱۱۲۷ ق.)؛ تصحیح رسول جعفریان.ـ تهران: نقطه، ۱۳۷۵.ـ ۳۵۲ ص. بهای شمیز: ۱۱۰۰۰ ریال. گالینگور: ۱۳۵۰۰ ریال

۱۷. **ترجمهٔ تقویم‌التواریخ** (سالشمار رویدادهای مهم جهان از آغاز آفرینش تا سال ۱۰۸۵ هجری قمری) / حاجی خلیفه (قرن ۱۱ ق.)؛ از مترجمی ناشناخته؛ تصحیح میرهاشم محدّث .ـ تهران: احیاء کتاب، ۱۳۷۵ .ـ ۵۲۴ ص. بها: ۲۲۰۰۰ ریال

۱۸. **تسلیة العباد در ترجمهٔ مسکّن الفؤاد شهید ثانی** (فارسی) / ترجمهٔ مجدالأدباء خراسانی (قرن ۱۳ ق.)؛ به کوشش محمدرضا انصاری .ـ قم: هجرت، ۱۳۷۴ .ـ ۱۹۳ ص. بها: ۴۸۰۰ ریال

۱۹. **التصریف لمن عجز عن‌التألیف** (بخش جراحی و ابزارهای آن) (فارسی) / ابوالقاسم خلف بن عباس زهراوی / ترجمه احمد آرام ـ مهدی محقق .ـ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۴ .ـ ۲۷۸ ص.

۲۰. **التعریف بطبقات الامم** (عربی) / قاضی صاعد اندلسی (قرن ۵ ق.)؛ مقدمه، تصحیح و تحقیق دکتر غلامرضا جمشید نژاد اوّل .ـ قم: هجرت، ۱۳۷۶ .ـ ۳۳۶ ص. بها: ۱۳۰۰۰ ریال

۲۱. **تفسیر الشهرستانی المسمی مفاتیح‌الاسرار و مصابیح‌الابرار** (عربی) / الامام محمد بن عبدالکریم الشهرستانی (قرن ۶ ق.)؛ تصحیح دکتر محمدعلی آذرشب .ـ تهران: احیاء کتاب، ۱۳۷۵ (ج. ۱). بها: ۱۲۰۰۰ ریال

۲۲. **تقویم الایمان** (عربی) / المیر محمد باقر الداماد و شرحه کشف الحقائق سید احمد علوی مع تعلیقات ملا علی نوری، حققه و قدم له علی اوجبی .ـ تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۷۶ .ـ ۸۴۹ ص. بها: ۳۰۰۰۰ ریال

۲۳. **جغرافیای حافظ ابرو** «مشتمل بر جغرافیای تاریخی دیار عرب، مغرب، اندلس مصر و شام» (فارسی) / شهاب الدین عبدالله خوافی مشهور به حافظ ابرو (قرن ۹ ق.)؛ تصحیح صادق سجادی .ـ تهران: بنیان، ۱۳۷۵ (ج. ۱). بها: ۱۲۰۰۰ ریال

۲۴. **جغرافیای حافظ ابرو** «مشتمل بر جغرافیای تاریخی مدیترانه، ارمنستان، فرنگستان، جزیره، عراق، خوزستان و فارس» (فارسی) / شهاب الدین عبدالله خوافی مشهور به حافظ ابرو (قرن ۹ ق.)؛ تصحیح صادق سجادی .ـ تهران: آینهٔ میراث، ۱۳۷۸ (ج. ۲).ـ ۳۷۳ ص. بها: ۱۸۰۰۰ ریال

۲۵. **جغرافیای حافظ ابرو** «مشتمل بر جغرافیای تاریخی کرمان و هرموز» (فارسی) / شهاب الدین عبدالله خوافی مشهور به حافظ ابرو (قرن ۹ ق.)؛ تصحیح صادق سجادی .ـ تهران: آینهٔ میراث، ۱۳۷۸ (ج. ۳).ـ ۳۲۴ ص. بها: ۱۶۰۰۰ ریال

۲۶. **جغرافیای نیمروز** (فارسی) / ذوالفقار کرمانی (قرن ۱۳ ق.)؛ به کوشش عزیزالله عطاردی .ـ تهران: عطارد، ۱۳۷۴ .ـ ۲۳۰ ص. بها: ۶۰۰۰ ریال

۲۷. **الجماهر فی الجواهر** (عربی) / ابوریحان البیرونی (قرن ۵ ق.)؛ تحقیق یوسف الهادی .ـ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ .ـ هفت، ۵۶۲ ص. بها: ۱۱۵۰۰ ریال

۲۸. **حکمت خاقانیه** / فاضل هندی؛ با مقدمهٔ دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، تصحیح دفتر نشر میراث مکتوب .ـ تهران: دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۷ .ـ ۱۸۷ ص. بها: ۷۰۰۰ ریال

۲۹. **خریدةالقصر و جریدةالعصر** فی ذکر فضلاء اهل اصفهان (عربی) / عمادالدین الاصفهانی (قرن ۶ ق.)؛ تقدیم و تحقیق الدکتور عدنان محمد آل طعمه .ـ تهران: آینهٔ میراث، ۱۳۷۷.ـ (ج. ۱)، ۳۶۵ ص. بها: ۱۸۰۰۰ ریال.

۳۰. **خریدةالقصر و جریدةالعصر** فی ذکر فضلاء اهل خراسان و هراة (عربی) / عمادالدین الاصفهانی (قرن ۶ ق.)؛ تقدیم و تحقیق الدکتور عدنان محمد آل طعمه .ـ تهران: آینهٔ میراث، ۱۳۷۸.ـ (ج. ۲)، ۴۰۶ ص. بها: ۲۰۰۰۰ ریال.

۳۱. **خریدةالقصر و جریدةالعصر** فی ذکر فضلاء اهل فارس (عربی) / عمادالدین الاصفهانی (قرن ۶ق.)؛ تقدیم و تحقیق الدکتور عدنان محمد آل طعمه .ـ تهران: آینهٔ میراث، ۱۳۷۸.ـ (ج. ۳)، ۳۹۲ ص. بها: ۲۰۰۰۰ ریال.

۳۲. **خرابات** (فارسی) / فقیر شیرازی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح منوچهر دانش‌پژوه .ـ تهران: آینهٔ میراث، ۱۳۷۷. (۴۵۸ ص.). بها: ۱۸۰۰۰ ریال

۳۳. **دیوان ابی‌بکر الخوارزمی** (عربی) / ابوبکر الخوارزمی (قرن ۴ ق.)؛ تصحیح دکتر حامد صدقی .ـ تهران: آینهٔ میراث، ۱۳۷۶ .ـ ۴۵۰ ص. بها: ۱۵۰۰۰ ریال

۳۴. **دیوان جامی** (فارسی) / نورالدین عبدالرحمان بن احمد جامی (۸۱۷ ـ ۸۹۷ هـ. ق.)؛ تصحیح اعلاخان افصح‌زاد .ـ تهران: مرکز مطالعات ایرانی، ۱۳۷۸ .ـ ۲ ج. ۱۶۵۷ ص. بهای دوره: ۷۰۰۰۰ ریال

۳۵. **دیوان حزین لاهیجی** (فارسی) / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح ذبیح‌الله صاحبکار .ـ تهران: نشر سایه، ۱۳۷۴ .ـ ۸۷۲ ص. بها: ۲۰۰۰۰ ریال

۳۶. **دیوان غالب دهلوی** / اسدالله غالب دهلوی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح و تحقیق دکتر محمدحسن حائری .ـ تهران: احیاء کتاب، ۱۳۷۷ .ـ ۵۱۵ ص. بها: ۲۰۰۰۰ ریال

۳۷. **راحةالارواح و مونس الاشباح** (در شرح زندگانی، فضایل و معجزات رسول اکرم، فاطمهٔ زهرا و ائمهٔ اطهار علیهم‌السّلام) (فارسی) / حسن شبعی سبزواری (قرن ۸ ق.)؛ به کوشش محمد سپهری .ـ تهران: اهل‌قلم، ۱۳۷۵ .ـ ۲۹۸ ص. بها: ۷۵۰۰ ریال

۳۸. **رسائل حزین لاهیجی** / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح علی اوجبی، ناصر باقری بید هندی، اسکندر اسفندیاری و عبدالحسین مهدوی .ـ تهران: نشر آینهٔ میراث ۱۳۷۷ .ـ ۳۴۰ ص. بها: ۱۲۰۰۰ ریال

۳۹. **رسائل دهدار** / محمد بن محمود دهدار شیرازی (قرن ۱۰ ق.)؛ به کوشش محمد حسین اکبری ساوی .ـ تهران: نشر نقطه، ۱۳۷۵ .ـ ۳۶۳ ص. بها: ۱۳۵۰۰ ریال

۴۰. **رسائل فارسی** / حسن بن عبدالرزاق لاهیجی (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح علی صدرائی خوئی .ـ تهران: قبله، ۱۳۷۵ .ـ ۳۴۱ ص. بها: ۱۰۰۰۰ ریال

۴۱. **رسائل فارسی جرجانی**/ ضیاءالدین‌بن سدیدالدین جرجانی؛ تصحیح‌و تحقیق دکتر معصومه نور محمدی.ـ تهران: اهل قلم، ۱۳۷۵ .ـ ۲۵۲ ص. بها: ۹۰۰۰ ریال

۴۲. **روضةالأنوار عباسی** / ملامحمّد باقر سبزواری؛ مقدمه، تصحیح و تحقیق اسماعیل چنگیزی اردهایی .ـ تهران: دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۷ .ـ ۹۰۹ ص. بها: ۳۰۰۰۰ ریال

۴۳. **شرح دعای صباح** (فارسی) / مصطفی بن محمد هادی خوئی؛ به کوشش اکبر ایرانی قمی .ـ تهران: آینهٔ میراث، ۱۳۷۶ .ـ ۲۳۲ ص. بها: ۹۰۰۰ ریال

۴۴. **شرح ثمرهٔ بطلمیوس** «در احکام نجوم» (فارسی) / خواجه نصیرالدین طوسی؛ مصحح جلیل اخوان زنجانی .ـ تهران: آینهٔ میراث، ۱۳۷۸.ـ ۲۰۱ ص. بها: ۱۰۰۰۰ ریال.

۴۵. **شرح القبسات** (عربی) میر سید احمد علوی؛ تحقیق حامد ناجی اصفهانی؛ [با مقدمهٔ فارسی و انگلیسی دکتر مهدی محقق] .ـ تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ .ـ ۷۴۷ ص. بهای شمیز: ۳۰۰۰۰ ریال

۴۶. **شرح منهاج الکرامه فی اثبات الامامه** علاّمهٔ حلّی (عربی) / تألیف علیّ الحسینی المیلانی .ـ تهران: هجرت، ۱۳۷۶ .ـ (ج. ۱) بها: ۲۳۰۰۰ ریال

۴۷. **طب الفقراء و المساکین** (عربی) / ابوجعفر احمد بن ابراهیم بن ابی خالد بن الجزار (قرن ۴ ق.) / تحقیق وجیهة کاظم آل طعمة ـ تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، ۱۱۳۷۵ .ـ ۲۳۹ ص. بها: ۷۰۰۰ ریال.

۴۸. **ظفرنامهٔ خسروی** (فارسی) / ناشناخته (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح دکتر منوچهر ستوده .ـ تهران: آینهٔ میراث، ۱۳۷۷. (۲۶۳ ص.). بها: ۱۰۰۰۰ ریال

۴۹. **عقل و عشق، یا، مناظرات خمس** (فارسی) / صائن الدین علی بن محمّد تُرکهٔ اصفهانی (۷۷۰ ـ ۸۳۵ ق.)؛ تصحیح اکرم جودی نعمتی .ـ تهران: اهل قلم، ۱۳۷۵ .ـ ۲۱۸ ص. بها: ۸۰۰۰ ریال

۵۰. **عیار دانش** (مشتمل بر طبیعیات و الهیات) / علینقی بن احمد بهبهانی؛ به کوشش دکتر سید علی موسوی بهبهانی .ـ تهران: بنیان، ۱۳۷۶ .ـ ۴۶۱ ص. بها: ۱۶۵۰۰ ریال

۵۱. **عین‌الحکمه** / میر قوام‌الدین محمّد رازی تهرانی (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح علی اوجبی .ـ تهران: انتشارات اهل قلم، ۱۳۷۴ .ـ ۱۷۸ ص. بها: ۵۲۰۰ ریال

۵۲. **فتح‌السبل** (فارسی) / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ به کوشش ناصر باقری بیدهندی .ـ تهران: قبله، ۱۳۷۵ .ـ ۲۱۵ ص. بها: ۵۰۰۰ ریال

۵۳. **فرائد الفوائد در احوال مدارس و مساجد** (فارسی) / محمد زمان بن کلبعلی تبریزی؛ به کوشش رسول جعفریان .ـ تهران: احیاء کتاب، ۱۳۷۳ .ـ ۳۶۲ ص. بها: ۹۸۰۰ ریال

۵۴. **فواید راه آهن** (فارسی) / محمّد کاشف (قرن ۱۳ ق.)؛ به کوشش محمّد جواد صاحبی .ـ تهران: نقطه، ۱۳۷۳ .ـ ۱۲۲ ص. بها: ۳۴۰۰ ریال

۵۵. **فهرست نسخه‌های خطّی مدرسهٔ خاتم‌الانبیاء (صدر) بابل** / به کوشش علی صدرائی خوئی، محمود طیّار مراغی، ابوالفضل حافظیان بابلی .ـ تهران: آینهٔ میراث، ۱۳۷۶ .ـ ۲۸۰ ص. بها: ۷۰۰۰ ریال

۵۶. **فهرست نسخه‌های خطّی مدرسهٔ علمیّهٔ نمازی خوی** / به کوشش علی صدرائی خوئی، تهران: آینهٔ میراث، ۱۳۷۶ .ـ ۵۳۹ ص. بها: ۱۲۰۰۰ ریال

۵۷. **فیض الدموع** (شرح زندگانی و شهادت امام حسین علیه‌السلام با نثر فارسی فصیح و بلیغ) / محمد ابراهیم نوّاب بدایع نگار (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح اکبر ایرانی قمی .ـ قم: هجرت، ۱۳۷۴ .ـ ۲۹۶ ص. بها: ۷۰۰۰ریال

۵۸. **قاموس البحرین** (متن کلامی فارسی تألیف به سال ۸۱۴ ق.) / محمّد ابوالفضل محمّد (مشهور به حمید مفتی)؛ **تصحیح** علی اوجبی .ـ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ .ـ ۳۹۶ ص. بها: ۸۰۰۰ ریال

۵۹. **کلمات علیهٔ غرّا** «شرح منظوم کلمات امیر مؤمنان علی علیه السلام» (عربی) / مکتبی شیرازی؛ مصحح دکتر محمود عابدی .ـ تهران: آینهٔ میراث، ۱۳۷۸.ـ ۱۸۹ ص. بها: ۱۰۰۰۰ ریال.

۶۰. **القند فی ذکر علماء سمرقند** (عربی) / نجم الدین عمر بن محمد بن احمد النسفی؛ تحقیق: یوسف الهادی .ـ تهران: آینهٔ میراث، ۱۳۷۸ .ـ ۸۷۷ ص. بها: ۴۵۰۰۰ ریال.

۶۱. **کیمیای سعادت** :ترجمهٔ طهارةالأعراق ابو علی مسکویه رازی / میرزا ابوطالب زنجانی؛ تصحیح دکتر ابوالقاسم امامی .ـ تهران: نقطه، ۱۳۷۵ .ـ ۲۹۱ ص. بهای شمیز: ۹۰۰۰ ریال. گالینگور: ۱۱۵۰۰ ریال

۶۲. **لطایف الأمثال و طرایف الأقوال** (فارسی) / رشیدالدین وطواط؛ به کوشش حبیبه دانش‌آموز .ـ تهران: اهل قلم، ۱۳۷۶ .ـ ۲۸۸ ص. بها: ۱۱۰۰۰ ریال

۶۳. **مجمل رشوند** (فارسی) / محمد علی خان رشوند (قرن ۱۳ ق.)؛ تصیح دکتر منوچهر ستوده و عنایت الله مجیدی .ـ تهران: آینهٔ میراث، ۱۳۷۵ .ـ ۳۸۷ ص. بها: ۱۵۰۰۰ ریال

۶۴. **محبوب القلوب** (عربی) / قطب الدین محمد بن الشیخ علی الاشکوری الدیلمی اللاهیجی؛ تقدیم و تصحیح الدکتور ابراهیم الدیباجی ـ الدکتور حامد صدقی .ـ تهران: آینهٔ میراث، ۱۳۷۸ .ـ ۴۲۴ ص. بها: ۲۰۰۰۰ ریال

۶۵. **مرآت الأکوان** (تحریر شرح هدایهٔ ملّاصدرا شیرازی) / احمد بن محمد حسینی اردکانی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح عبدالله نورانی .ـ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ .ـ ۶۷۸ ص. بها: ۱۸۰۰۰ ریال

۶۶. **مصابیح‌القلوب** (شرح فارسی پنجاه و سه حدیث اخلاقی از پیامبر اکرم ـص) / حسن شیعی سبزواری (قرن ۸ ق.)؛ تصحیح محمد سپهری .ـ تهران: بنیان، ۱۳۷۴ .ـ ۶۴۶ ص. بها: ۱۸۰۰۰ ریال

۶۷. **مکارم الاخلاق** «شرح احوال و زندگانی امیرعلی شیرنوایی» (فارسی) / غیاث الدین بن همام الدین خواندمیر؛ مصحح محمد اکبر عشیق.ـ تهران: آینهٔ میراث، ۱۳۷۸.ـ ۲۹۵ ص. بها: ۱۵۰۰۰ ریال.

۶۸. **منشآت میبدی** (فارسی) / قاضی حسین بن معین‌الدین میبدی؛ به کوشش نصرت الله فروهر .ـ تهران: نقطه، ۱۳۷۶ .ـ ۳۲۶ ص. بها: ۱۶۵۰۰ ریال

۶۹. **مثنوی هفت اورنگ** / نورالدین عبدالرحمان جامی (۸۱۷ - ۸۹۸ هـ. ق.)؛ تصحیح و تحقیق جابلقا دادعلیشاه، اصغر جانفدا، ظاهر احراری، حسین احمد تربیت و اعلاخان افصح‌زاد .- تهران: مرکز مطالعات ایرانی، ۱۳۷۸ .- ۲ ج. ۱۶۲۲ ص. بهای دوره دو جلدی: ۷۰۰۰۰ ریال

۷۰. **منهاج الولایة فی شرح نهج‌البلاغة** (فارسی) / ملّا عبدالباقی صوفی تبریزی (ملقب به دانشمند) (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح حبیب الله عظیمی .- تهران: آینهٔ میراث، ۱۳۷۸ .- (۲ ج)، ۱۲۹۶ ص. بها: ۶۰۰۰۰ ریال

۷۱. **نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء** (عربی) / المعلم الثالث المیر محمد باقر الداماد (المتوفی ۱۰۴۱ ق.)؛ مع تعلیقات الحکیم الالهی الملّا علی النوری (المتوفی ۱۲۴۶ق.)؛ تحقیق حامد ناجی اصفهانی .- قم: هجرت، ۱۳۷۴ .- نود و هفت، ۱۵۲ ص. بها: ۵۶۰۰ ریال

۷۲. **نزهة‌الزاهد** (ادعیهٔ مأثور از امامان معصوم - علیهم‌السلام - با توضیحات فارسی از سدهٔ ششم) / از مؤلفی ناشناخته؛ تصحیح رسول جعفریان .- تهران: اهل قلم، ۱۳۷۵ .- ۳۶۳ ص. بها: ۱۴۰۰۰ ریال

۷۳. **النظامیّة فی مذهب الامامیّة** (متن کلامی فارسی قرن دهم هـ. ق.) / محمد بن احمد خواجگی شیرازی؛ تصحیح و تحقیق علی اوجبی .- تهران: قبله، ۱۳۷۵ .- ۲۳۹ ص. بها: ۹۵۰۰ ریال

۷۴. **نقد و بررسی آثار و شرح احوال جامی** (فارسی) / تألیف اعلاخان افصح‌زاد .- تهران: مرکز مطالعات ایرانی، ۱۳۷۸ .- ۷۷۳ ص. بها: ۳۰۰۰۰ ریال

آدرس: تهران، خیابان انقلاب اسلامی - بین خیابان دانشگاه و ابوریحان

ساختمان فروردین، شماره ۱۳۰۴، طبقهٔ دوم، واحد ۹

صندوق پستی: ۵۶۹ - ۱۳۱۸۵، تلفن: ۱۳ - ۶۴۹۰۶۱۲، دورنگار: ۶۴۰۸۷۵۵

MirasMaktoob@apadana.com

http://www.apadana.com/MirasMaktoob

In the Name of God, the Compassionate, the Merciful

Like a very large sea, the rich Islamic culture of Iran has produced countless waves of handwritten works. In truth these manuscripts are the records of scholars and great minds, and the hallmark of us Iranians. Each generation has the duty to protect this valuable heritage, and to strive for its revival and restoration, so that our own historical, cultural, literary, and scientific background be better known and understood.

Despite all the efforts in recent years for recognition of this country's written treasures, the research and study done, and the hundreds of valuable books and treatises that have been published, there is still much work to do. Libraries inside and outside the country preserve thousands of books and treatises in manuscript form which have been neither identified nor published. Moreover, many texts, even though they have been printed many times, have not been edited in accordance with scientific methods and are in need of more research and critical editions.

Responsibility of the revival and publication of manuscripts is a researchers and cultural institutions. The Written Heritage Publication Centre, in pursuing its cultural goals, has sponsored these goals through the efforts of researchers and editors and with the participation of publishers, it may have a share in the publication of this written heritage, presenting a valuable collection of texts and sources to the friends of Islamic Iranian culture and society.

The Written Heritage Publication Centre

A MIRĀS-E MAKTUB BOOK

First Published in I. R. of Iran by Mīraṡ-e Maktub

ISBN 964-6781-34-9

PRINTED IN TEHRAN

ŠARḤ AL-ARBAʿĪN

Al-Qāḍī Saʿīd Muḥammad ibn Muḥammad

Mufīd al-Qumī

(1049-1107 L.H.)

Edited by

NajafQulī Ḥabībī



Mirāṯ-e Maktub

Tehran, 2000